Dr. AGUS MUCHSIN, M.Ag

# FIKIH PESANTREN

## DAN KADERISASI ULAMA

trust media publishing

INSTITUT AGAMA ISLAM NEGERI

# PAREPARE

Moderat, Inovatif dan Unggul

# FIKIH PESANTREN DAN KADERISASI ULAMA

**Sanksi Pelanggaran pasal 22**
**Undang-undang Nomor 19 Tahun 2002**
**Tentang Hak Cipta**

1. Barang siapa dengan sengaja dan tanpa hak melakukan kegiatan sebagaimana dimaksud dalam pasal 2 ayat (1) atau 49 ayat (1) dan ayat (2) dipidanan dengan penjara paling singkat 1 (satu) bulan dan/denda paling sedikit Rp.1.000.000,- (satu juta rupiah) atau pidana paling lama 7 Tahun dan atau denda paling banyak 5.000.000.000,- (lima milyar rupiah)
2. Barang siapa dengan sengaja menyiarkan atau mengedarkan atau menjual kepada umum suatu ciptaaan atau barang hasil hak pelanggaran cipta atau Hak terkait sebagaimana dimaksud pada ayat (1), dipidana dengan penjara paling lama 5 tahun atau denda paling banyak Rp. 500.000.000,- (lima ratus juta rupiah)

# FIKIH PESANTREN DAN KADERISASI ULAMA

PENULIS
**Dr. Agus Muchsin, M.Ag**

EDITOR
**Dr. Hannani, M.Ag**

trust media publishing

Dr. Agus Muchsin, M.Ag
Fikih Pesantren dan Kaderisasi Ulama
Yogyakarta : 2017
x + 154 hal : 14,5 x 20,5 cm

Hak Cipta dilindungi undang-undang.
Dilarang memperbanyak atau memindahkan sebagian atau seluruh isi buku ini Dilarang memperbanyak atau memindahkan sebagian atau seluruh isi buku ini dalam bentuk apapun, baik secara elektris maupun mekanis, termasuk memfotocopy, merekam atau dengan sistem penyimpanan lainya, tanpa izin tertulis dari Penulis dan Penerbit

Penulis : Dr. Agus Muchsin, M.Ag
Editor : Dr. Hannani, M.Ag
Desain Cover : Alazuka
Layout Isi : TrustMedia Publishing
Cetakan I : -
ISBN : -

Penerbit : TrustMedia Publishing Jl. Cendrawasih No. 3
Maguwo-Banguntapan Bantul-Yogyakarta
Telp./Fax. +62 274 4539208 dan +62 81328230858.
e-mail: trustmedia_publishing@yahoo.co.id

Percetakan : CV. Orbittrust Corp.
Jl. Cendrawasih No. 3 Maguwo-Banguntapan
Bantul-Yogyakarta
Telp./Fax. +62 274 4539208 dan +62 81328230858.
e-mail: orbit_trust@yahoo.co.id

# KATA PENGANTAR

**بسم الله الرحمن الرحيم**
**الحمدالله رب العالمين وبه نستعين على امور الدنيا و الدين والصلاة والسلام على اشرف الأنبياء والمرسلين و على اله وأصحابه أجمعين**

Segala puja dan puji, hanya kepada Allah swt., wajib dipersembahkan. Berbarengan salawat dan salam semoga senantiasa tercurah kepada junjugan Nabi Muhammad saw., sebagai rasul terakhir, dan sebagai uswatun hasanah bagi umat manusia, kepada para sahabat, keluarga dan pengikutnya yang setia. Kalaulah bukan karena rahmat dan hidayah Allah, taufik dan *ma'unah*-Nya tidaklah mungkin disertasi yang berjudul FIKIH PESANTREN DAN KADERISASI ULAMA ini dapat terselesaikan penyusunannya, meskipun telah disertai ketekunan dan kerja keras dalam penyusunannya.

Keinginan menulis buku ini, terinspirasi setelah mengamati: pertama, kecenderungan mahasiswa *Ma'had al-'A>liy* pondok pesantren As'adiyah dan Pondok Pesantren Darud Dakwah Wal Irsyad (DDI)-AD terhadap fikih mazhab. Karena itu, perlu direspon melalui kajian akademik. Kedua, sebagai peminat studi hukum Islam, terdapat minat dan semangat akademisi untuk menggairahkan kajian fikih dan metodenya di pesantren, sebab hanya dengan pendekatan ini, nuansa fikih pesantren akan menjadi referensi masyarakat Islam.

Penulis menyadari dengan sepenuh hati akan segala keterbatasan dan akses dalam buku ini, sehingga tanpa suatu proses, yang diiringi dengan do'a, motivasi, bantuan, bimbingan dan

komunikasi positif dari berbagai pihak tidak akan pernah terselesaikan. Oleh sebab itu, refleksi syukur dan terima kasih yang mendalam, patut disampaikan kepada semua pihak yang telah membantu dalam penulisan buku ini.

Akhirnya penulis berdoa kepada Allah swt, kiranya memberikan pahala yang berlipat ganda kepada semua pihak yang telah memberikan bantuannya. Semoga Allah swt. senantiasa memberikan balasan terbaik bagi orang-orang yang terhormat dan penuh ketulusan membantu penulis dalam penyelesaian studi Strata Tiga (S3) di UIN Alauddin Makassar, dan semoga naskah disertasi ini bermanfaat kepada semua pihak yang membutuhkannya dan menjadi kontribusi bagi kemajuan agama, negara dan bangsa.

Parepare, 19 Desember 2015

Penulis,

Agus Muchsin

# DAFTAR ISI

**JUDUL** ..... **i**
**KATA PENGANTAR** ..... **v**
**DAFTAR ISI** ..... **vii**

**BAB I KONSTRUKSI MAZHAB FIKIH**
A. Konstruksi Fikih Islam ..... 1
B. Metode Istidlal Imam Mazhab ..... 25

**BAB II MAZHAB FIKIH PESANTREN**
A. Mazhab Fikih Dalam Dunia Pesantren ..... 39
B. *Manhaj* (Metode) Dalam Fikih Pesantren ..... 49

**BAB III KADERISASI ULAMA PESANTREN**
A. Ulama Dalam Dunia Pesantren ..... 79
B. Ulama dan Referensi Kitab Fikih ..... 91

**BAB IV MANHAJ FIKIH PESANTREN**
A. Implementasi Manhaj Fikih Pesantren ..... 97
B. Implikasi Manhaj Fikih Pesantren terhadap Kaderisasi Ulama ..... 116

**DAFTAR PUSTAKA** ..... **143**
**BIOGRAFI PENULIS** ..... **152**

# BAB I
# KONSTRUKSI MAZHAB FIKIH

## A. Konstruksi Fikih Islam

Konstruksi adalah cara membuat (menyusun) bangunan-bangunan (jembatan, dan sebagainya); dan dapat pula berarti susunan dan hubungan kata dalam kalimat atau dalam kelompok kata.[1] *Term* konstruksi dalam kajian ilmu sosial (*social construction*) didefinisikan sebagai proses sosial melalui tindakan dan interaksi antar individu, sehingga tercipta realitas yang secara terus-menerus dimiliki dan dialami bersama secara subyektif.[2]

Seiring dengan kemajuan ilmu dan tehnologi isu tentang konstruksi kembali semarak dibicarakan. Terma ini sebenarnya pernah dipopulerkan dalam bangunan teoritik yang telah dikemukakan oleh Peter L. Berger dan Thomas Luckman, bahwa Paradigma konstruktivis memandang realitas sebagai konstruksi sosial yang diciptakan oleh individu atau sejumlah individu, baginya kebenaran suatu realitas sosial bersifat nisbi, yang berlaku sesuai konteks spesifik yang dinilai relevan oleh pelaku sosial.[3]

Karakteristik dan substansi pemikiran teori konstruksi tersebut berparadigma konstruktivis dengan tiga konsep hasil dari

---

[1] Departemen Pendidikan Nasional, *Kamus Besar Bahasa Indonesia Pusat Bahasa*, (Cet. VII; Jakarta: Gramedia, 2013), h. 727.

[2]Margaret Poloma, *Sosiologi Kontenporer*, (Jakarta: PT.Raja Grafindo Persada, 1994), h. 32.

[3]Deddy Nur Hidayat, *Paradigma dan Perkembangan Penelitian Komunikasi* dalam Jurnal Ikatan Sarjana Komunikasi Indonesia,Vol III. (Jakarta: IKSI dan ROSDA, 1999), h. 39.

penggabungan antara subjektif dan objektif melalui konsep dialektika, yaitu:

a. Eksternalisasi ialah penyesuaian diri dengan dunia sosio-kultural sebagai produk manusia. "*Society is a human product*".
b. Objektivasi ialah interaksi sosial dalam dunia intersubjektif yang dilembagakan atau mengalami institusionalisasi. *"Society is an objective reality"*.
c. Internalisasi ialah individu mengidentifikasi diri di tengah lembaga-lembaga sosial atau organisasi sosial di mana individu tersebut menjadi anggotanya. "*Man is a social product*" [4] .

Teori ini pun kemudian menjalar kesegala bidang ilmu, baik dalam bidang politik, ekonomi, sosial-budaya. Termasuk dalam ruang lingkup kajian keislaman seperti ilmu Fikih dan ushul Fikih. Hal ini terjadi karena perubahan dan pembaharuan dalam tatanan keagamaan dan peradaban Islam terus terjadi. Karena itu peran ulama sebagai *Public figur*e semestinya berbenah diri, baik dari aspek keilmuan, metodoligis dan karakternya.

Konstruksi Fikih sebagai realitas sosial dalam proses *eksternalisasi* akan lebih dipokuskan pada penyesuain diri dengan kondisi pemahaman Fikih para ulama sebagai produk hukum yang dituangkan dalam beberapa aliran mazhab Fikih, termasuk dalam hal ini Fikih mazhab yang menjadi acuan dalam pondok pesantren yang menjadi obyek penelitian yang akan dilakukan.

Sementara realitas sosial dalam *objektivasi* sebagai upaya pelembagaan Fikih mazhab dapat dilihat melalui pelembagaan yang terindikasi dari semua kegiatan sekumpulan orang yang mengalami proses pembiasaan (*habitualisasi*).[5] Artinya, dari aspek Fikih akan meliputi tiap tindakan dari para *mukallaf* yang dilakukan secara berulang dan akan menjadi suatu tradisi Fikih pesantren. Dalam

[4]Basrowi Sukidin, *Metode Penelitian Kualitatif Perspektif Mikro*, (Surabaya: Insan Cendekian, 2002), h. 206.

[5] Basrowi Sukidin, *Metode Penelitian Kualitatif Perspektif Mikro*, h. 75-76.

penelitian ini Fikih mazhab yang mewarnai aktifitas pesantren yang dilakukan secara berulang melalui *kaifiyat* (tata cara) pelaksanaan ibadah keseharian. Demikian halnya legitimasi pesantren terhadap mazhab tertentu yang didasarkan pada kebijakan kiai, termasuk kebijakan terhadap penentuan kitab-kitab referensi (*marja'*) dalam kajian pondok pesantren.

Realitas sosial dalam *internalisasi*, juga terlihat pada kemampuan individu mengidentifikasi diri sebagai anggota dari organisasi sosial. Konstruksi Fikih mazhab secara umum dapat dilihat pada kemampuan ulama dan para santri melakukan identifikasi terhadap paham Imam mazhab dan pengikut-pengikutnya. Tiga kerangka ini menggiring kepada pemahaman bahwa konstruksi Fikih bukan dalam terminologi sebagai bangunan pemahaman baru terhadap Fikih Islam, namun lebih tepatnya konstruksi Fikih tetap berpijak pada nilai-nilai dasar dari dalil-dalil nas dan menerapkannya berdasakan realitas sosial. Langkah seperti ini, lebih tepat disepadankan dengan *term* pembaharuan (*tajdid*). Pembaharuan atau konstrusi Fikih merupakan pemeliharaan inti ajaran Fikih Islam, simbol-simbol, karakteristik dan sendi-sendinya serta kembali pada ajaran-ajaran Fikih murni seperti pada masa Rasul dan *Khulafa' al-Rasyidin*.

Konstruksi Fikih yang dimaksudkan dalam penelitian ini meliputi tiga hal penting, yaitu; Pertama, memelihara inti bangunan asal dengan tetap menjaga watak dan karakteristiknya. Kedua, memperbaiki hal-hal yang telah runtuh dan memperkuat kembali sendi-sendi yang telah lemah. Ketiga, memasukkan beberapa inovasi bangunan tanpa mengubah watak dan karakteristik aslinya. Tiga konsep ini dijabarkan oleh George Ritzer dan Barry Smart dalam bukunya *Handbook of Social Theory*, dengan mengemukakan beberapa jenis perubahan dalam melakukan konstruksi dogmatis, yakni; inovasi, pemerolehan kembali, penterjemahan, reinterpretasi

dan mengubah prioritas intelektual.[6] Oleh karena itu, konstruksi Fikih merupakan sebuah upaya serta usaha untuk memperbarui gerakan, pemikiran ataupun pemahaman keagamaan untuk menyesuaikannya dengan realita dan perkembangan zaman, dengan memelihara maslahah yang terdahulu dan mengambil maslahah dari peristiwa baru (المحافظة علي القديم الصالح والاخذ بالجديد الاصلح).[7]

Landasan utama dalam melakukan konstruksi Fikih adalah *al-Qur'an* sebagai kitab suci diturunkan kepada Nabi Muhammad *saw*., memuat segala dimensi kehidupan umat manusia. *Al-Qur'an* tidak hanya memuat persoalan ibadah, akan tetapi juga memuat persoalan ekonomi, budaya politik, hukum dan lain-lain. Singkatnya *al-Qur'an* memuat tentang persoalan ibadah dan mu'amalah. Untuk menjelaskan *al-Qur'an*, maka nabi Muhammad *saw*., sebagai utusan Allah *swt*. berfungsi sebagai *mubayyin*, Beliau mempunyai wewenang melakukan interpretasi terhadap *al-Qur'an*.[8]

Setelah Nabi Muhammad *saw*. wafat maka persoalan hukum beralih pada Sahabat. Pada era ini lebih popular dinamakan era *Khulafa' al- Rasyidin*. Era ini boleh dianggap masalah penetapan hukum hanya sebagai lanjutan dari apa yang pernah dilakukan oleh nabi Muhammad *saw*. terkecuali mengenai beberapa peristiwa baru yang muncul dan tidak pernah terjadi pada era Nabi. Hal ini disinyalir oleh A.A.A. Fyzee sebagai zaman/era kelanjutan dari kebiasaan-kebiasaan lama secara konsekuen dengan semboyan mentaati sunnah.[9]

---

[6] George Ritzer dan Barry Smart, Handbook of Social Theory, terj. Imam Muttaqien dengan *Handbook Teori Sosial*, (Cet. I; Bandung: Nusa Media, 2011), h. 6-7.

[7] Lihat., Ahmad Raisuni, *Nad}ariyat al-Maqasid 'Inda al-Imam al-Syatibi*, (Beirut: al-Mu'assah al-Jam'iyat li al-Dirasat wa al-Nasyar wa al-Tauzi', 1992), h. 315.

[8] Quraish Shihab, *Membumikan al-Qur'an: Fungsi dan Peranan Wahyu dalam Masyarakat* (Cet. VI; Bandung: Mizan, 1994), h. 76.

[9] A.A.A. Fyzee, "*Shi'I Legal Theories*". dalam Herbert J. Liebesny, *Law in the Middle easi*, Jilid I (Washinton DC: The Middle East Institute, 1995), h. 33-34.

Berikut adalah era *Tabi'in* dan *Tabi' al-Tabi'in*, yang diwarnai dengan problematika sosial yang begitu berat yang berdampak pada konflik antar umat, sehingga ulama dituntut untuk menjawab dan menyelesaikannya. Hal ini bukan hanya dipicu oleh perbedaan geografis semata, akan tetapi posisi politik turut berperan dalam memunculkan perbedaan pendapat terhadap hukum Islam. Perbedaan pendapat melahirkan beberapa mazhab. Mazhab secara garis besarnya ada tiga, yaitu *Ahl al-Sunnah*, Syi'ah dan Khawarij.[10] Jika didasarkan pada periodisasi perkembangan Fikih Islam, maka di sinilah periode kegemilangan.

Terdapat beberapa indikator dari kemajuan tersebut antara lain pesatnya perkembangan kajian terhadap beberapa disiplin ilmu, termasuk dalam hal ini disiplin kajian ilmu Fikih sebagai sebuah hasil ijtihad sejumlah ulama dengan, kemunculan beberapa mazhab, khususnya mazhab empat yaitu madzhab Hanafi, Maliki, Syafi' dan Hanbali. Selanjutnya karya-karya ulama Fikih dalam menyusun kitab Fikih mulai dijadikan sebagai mazhab resmi negara, sebagaimana dalam pemerintahan Daulah Abbasiyah menjadikan fikih mazhab Hanafi sebagai pegangan para hakim di peradilan. Selain itu, pada periode ini juga disusun kitab-kitab ushul Fikih seperti *al-Risalah* yang disusun oleh Imam Syafi' sebagai sebuah landasan *manhaj* (metodologi) dalam upaya penemuan hukum dalam Fikih Islam.

Agar tulisan ini lebih terarah, maka untuk memahami konstruksi Fikih pesantren dibutuhkan pemahaman tentang terminologi Fikih, landasan historis tentang periodisasi terbangunya Fikih empat mazhab *Ahl al-Sunnah,* dan metode *istidlal* yang digunakan oleh masing-masing Imam Mazhab.

[10]Achmad Mudlor, *Perbedaan Pendapat dalam Mazhab*, (Cet. I; t.tp: Sarjana Indonesia, 1994), h. 24-25.

## 1. Pengertian Fikih Islam

Kata Fikih dalam bahasa arab adalah bentuk isim *mashdar* berasal dari فقه (*fa*, *qaf*, dan *ha*), ditemukan dalam beberapa kamus diantaranya; kamus *al-Munawwir*, kata ini diartikan sebagai pengertian dan pemahaman.[11]Pengertian sama juga ditemukan dalam kamus *Tartib al-Qamus al-Muhit*, dengan memaknai kata Fikih sebagai العلم بالشيئ و الفهم له yaitu ilmu tentang sesuatu dan pemahaman tentangnya.[12] Makna sama dalam *Mu'jam Maqayis*, dikemukakan bahwa setiap pengetahuan tentang sesuatu adalah Fikih ( وكل علم بشيء فهوفقه). Kemudian, kata ini dikhususkan dalam *term* ilmu syari'ah sebagai sebuah disiplin ilmu yang mengetahui tentang hukum-hukum syari'ah. Selanjutnya, bagi semua yang mengetahui yang halal dan haram adalah *faqih*.[13]

Memahami *term* Fikih dalam *al-Qur'an* dapat dilakukan dengan mengembalikan pada bentuk *tasrif* nya (perubahan kata). Misalnya dalam bentuk kata kerja (*fi'il*) ditemukan 20 ayat yang terdapat dalam beberapa surah yaitu; QS. *Al-Isra'* /17: 44, QS. *Hud*/11: 91, QS. *Taha*/20: 28, QS. *Al-An'am*/6: 25, 65 dan 97, QS. *Al-A'raf*/7: 791, QS. *Al-Anfal*/7: 65, QS. *Al-Taubah*/9: 81,82, 122,127, QS. *Al-Kahfi*/18: 57, 93, QS. *Al-Fath*/48: 15, QS. *Al-Hasyr*/59 : 13, QS. *Al-Munafiqun*/63: 3 dan 7, QS. *Al-Isra'*/17: 46.

Keseluruhan dari bentuk *tasrif* (perubahan) *fi'il* tersebut bermakna memahami (agama) sehingga dari sinilah dijadikan dasar etimologis terhadap *term* Fikih. Karena itu secara historis kata ini pada masa awal dari perkembangan Islam, memiliki makna yang sangat luas dan dipergunakan dalam pengertian ilmu tentang agama secara konfrehensif, sebagaimana ketika istilah ini diperkenalkan

[11] Ahmad Warson Munawwir, *Al-Munawwir : Kamus Arab Indonesia* (Yogyakarta: Krapyak, 1984), h. 1148.

[12]Al-Tahir Ahmad al-Zawy, *Tartib al-Qamus al-Muhit*, Juz. III, (Cet. III; Beirut: Dar al-Fikr, t.th.), h. 513.

[13] Abu Ahmad bin Fari bin Zakariya, *Mu'jam Maqayis al-Lugah*, Jilid IV. (Beirut: Dar al-Jail, 1999), h. 442.

oleh nabi Muhammad saw, sebagai pemahaman terhadap hukum-hukum agama secara universal (global) yaitu pemahaman tentang segala apa yang diundangkan oleh Allah kepada hamba-Nya, baik menyangkut persoalan iman, ataupun hukum-hukum *furudh*, *hudud*, perintah dan larangan dan sebagainya.[14]

Fikih sebagai sebuah disiplin pemahaman tentang Islam secara konfrehensif, dideskrifsikan dalam beberapa hadis Rasulullah *saw*, yang antara lain:

عن ابن عباس ان النبى صلى الله عليه وسلم اتى الخلاء فوضعت له وضوءا فلما خرج قال من وضع هذا قلت ابن عباس قال: اللهم فقهه[15].

Artinya:

> Dari Ibnu Abbas ra. Rasulullah saw., pernah mendatangi WC dan melaksanakan wudhu. Ketika keluar beliau bertanya siapa yang melakukan ini? Saya katakan Ibnu Abbas. Rasulullah saw., bersabda ya Allah berilah pemahaman baginya.

Dalam teks lain, Rasulullah saw. pernah mendoakan Abdullah bin Abbas:

اللهم علمه الدين وفقهه في التا ويل[16].

Artinya:

> Ya Allah berilah pengetahuan agama dan pemahaman ta'wil kepadanya.

Mu'in A. Sirry menjelaskan bahwa *term* Fikih pada awal-awal Islam juga mencakup pengertian terhadap sebuah disiplin ilmu tasawuf. Asumsi ini dikuatkan dengan diskusi dua sufi ternama,

---

[14]Sya'ba Muhammad Ismail, *al-Tasyri' al-Islami: Masadiruhu wa 'Atwaruhu,* (Cet. III; Mesir: Maktabat al-Nahdat al-Misriyyah, 1975), h.10 –11.

[15] Abu al-Husain Muslim bin al-Hajjaj al-Qusyairy, *Sahih Muslim*, Jilid II. (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, t.th.), h. 390.

[16]Ahmad bin Hanbal, *Musnad Ahmad bin Hanbal*, Jilid I. (Cet. II; Beirut: Dar al Fikr, 1978), h. 266.

Farqad (wafat tahun 131 H) dan Hasan al-Bashri. Diskusi ini berawal ketika Farqad menilai bahwa selama ini paham Hasan al-Basri sangat asing ditengah-tengah masyarakat sehingga para *fuqaha* (ahli Fikih) menentang sikap itu. Namun Hasan al-Basri menjawab dengan bahasa sederhana bahwa seorang *faqih* yang sebenar-benarnya adalah mereka yang memandang hina kehidupan dunia, senang akhirat, memiliki ilmu yang mendalam tentang agama, benar dan taat dalam ibadah serta memperjuangkan kepentingan umat.[17]

Pemaknaan secara konprehensif ini terus terjadi hingga pemerintahan Khalifah Al-Makmun. Terminologi Fikih ketika itu, masih memiliki makna yang sangat luas cakupannya karena meliputi kajian teologi, ahlak, dan hukum. Menurut Ahmad Hasan, karangan Abu Hanifah yang membahas persoalan teologi dan diberi nama *al-Fikih al-Akbar* adalah bukti bahwa *term* Fikih tidak hanya terbatas pada persoalan hukum, tapi juga teologi.[18]

Imam Abu Hanifah juga pernah mendefinisikan Fikih sebagai bentuk المعرفة النفس مالها وماعليها (pengetahuan seseorang tentang hak-hak dan kewajibannya). Definisi ini menjelaskan bahwa kajian dalam disiplin ilmu Fikih meliputi seluruh aspek kehidupan manusia, mulai dari aspek aqidah, hukum dan ahlak. Pandangan serupa juga dikemukakan oleh al-Ghazali yang menempatkan Fikih sebagai bagian dari ilmu muamalah yang menuju pada kondisi spiritual *mukasyafah*.[19]

Al-Ghazali menampilkan ilmu Fikih dalam citra yang lebih baik dan lebih menarik dengan menempatkannya dalam kedudukan yang fungsional untuk mengarahkan kehidupan pribadi dan masyarakat menuju sasaran yang sebenarnya dari ilmu Fikih. Karena itu, upaya

[17] Lihat Mun'im A Sirry, *Sejarah Fikhi Islam: Sebuah Pengantar*, (Cet. II; Surabaya: Risalah Gusti, 1996), h. 11 – 12.

[18]Lihat Ahmad Hasan, *The Early Development of Islamic Jurisprudence*, (Cet.I; India: Adam Fublisher and Distributors, 1994), h. 3 – 4.

[19]Lihat., Abu Hamid al-Ghazali, *Ihya 'Ulum al-Din*, (Semarang, Toha Putra, t.th.), h. 11-12.

*istinbat* hukum bagi al-Ghazali selalu dikaitkan dengan problematika sosial, sehingga dapat dikategorikan bahwa Fikih yang dikemukakan oleh al-Ghazali yang berdasar pada Alquran dan Sunnah dilakukan dengan sangat hati-hati dalam mengambil *istinbat* hukum. Kitab *Ihya 'Ulum al-Din* yang dikarangnya merupakan salah satu kitab yang dapat dijadikan pegangan untuk melihat pendapat-pendapatnya dengan menggunakan dasar agama Islam. Adapun pendapat hukum Fikihnya lebih cenderung pada mazhab Imam Syafi', yang juga terkesan sangat hati-hati dalam beristinbat hukum.

Pada perkembangan selanjutnya, *term* Fikih perlahan mengalami penyempitan makna. kata Fikih tidak lagi terkesan memiliki makna konprehensif (tidak lagi dimaksudkan agama secara universal) melainkan khusus pada hukum-hukum syari'ah yang berkaitan dengan perbuatan manusia. Hal ini tercermin dari beberapa terminologi Fikih. Di antara defenisi tersebut adalah sebagai berikut: Menurut Hasan Ahmad al-Katib, Fikih adalah:

مجموعة الا حكام الشرعية العملية المستفادة من ادلتها التفصيايةٍ[20]

Terjemahnya :

> Fikih adalah kumpulan hukum-hukum syari'at amaliyah (praktis) yang diambil/digali dari dalil-dalilnya yang terperinci.

Yusuf al-Qard}awi mendefinisikan Fikih sebagai:

الفقه هو العلم المتعلق باستبناط الاحكام الشرغية العملية من ادلتها التفصيلية [21]

Terjemahnya :

[20]Lihat Hasan Ahmad Al-Khatib, *Al-Fiqh al-Muqaran,* (Mesir : Dar al-Talif, 1957), h. 12.

[21]Lihat Yusuf al-Qardhawi, *Madkhal li Dirasat al-Syari'at al-Islamiyah,* (Cet. I; Beirut: Muassasat al-Risalah, 1993), h, 21.

Fikih adalah ilmu yang berkaitan dengan per-istimbat-an hukum-hukum syari'at amaliyah (praktis) dari dalil-dalilnya yang terperinci.

Menurut Al-Jurjani medefinisikan:

الفقه فى الاصطلاح هو العلم باحكام الشريعة العملية من ادلتها التفصيلية[22]

Terjemahnya :

Fikih menurut istilah adalah ilmu atau pengetahuan hukum-hukum syari'ah yang bersifat praktis (yang diperoleh) dari dalil-dalilnya yang terperinci.

Beberapa definisi yang dirumuskan di atas, maka Fikih merupakan sebuah disiplin ilmu yang tidak terlepas dari beberapa unsur penting:

a. Fikih merupakan disiplin ilmu tentang hukum syara'
b. Hukum syara' yang dimaksudkan adalah hukum yang sangat erat keterkaitannya dengan perbuatan mukalaf dan bersifat amaliyah praktis.
c. Pengetahuan tentang hukum syara' tersebut diperoleh dengan cara ijtihad, sehingga kajian ilmu ini memiliki kualifikasi terhadap mereka yang hendak melakukan ijtihad.
d. Penentuan/penetapan hukum syara' terhadap peristiwa hukum digali melalui dalil-dalil rinci.

Bertolak dari rumusan di atas, Fikih dalam bahasa Indonesia diidentikkan dengan hukum Islam, dalam bahasa Inggris disebut *Islamic law* atau *Islamic jurisprudence*, sehingga Fikih sebagai sebuah disiplin ilmu diartikan sebagai pengetahuan seseorang tentang hak dan kewajibannya.

[22]Muhammad Yusuf Musa, *Al-Madkhal li Dirasat al-Fiqh al-Islami,* (Cet. II; Mesir: Dar al-Fikr al-Arabi, 1961), h. 11.

Hak dan kewajiban merupakan fenomena tentang manusia dalam berinteraksi, sebab sesungguhnya interaksi (sosial) manusia dalam masyarakat adalah menunaikan kewajiban dan menerima hak. Hak dan kewajiban bagi manusia berdimensi sakral (berhubungan dengan Tuhan) dan berdimensi profan (berkenaan dengan sesama dan lingkungannya). Fenomena ini sebenarnya memperlihatkan bahwa manusia adalah makhluk sosial (*zoon politicon*). Dengan demikin Fikih merupakan pengetahuan tentang hukum syari'at yang tuntutannya adalah *amaliyah* (perbuatan praktis) orang mukalaf yang diklasifikasikan terhadap persolan ibadah dan muamalah.[23]

Ahli Fikih bersepakat bahwa Ibadah dan Muamalah merupakan obyek kajian ilmu Fikih. Namun pun demikian mereka berbeda dalam penyusunan sistematika pembahasan. Hanafi membagi topik-topik Fikih ke dalam tiga bagian pokok yaitu: *ibadah*, *muamalah* dan *uqubah*.[24] Maliki menyajikan empat bagian pokok yaitu *ibadah*, *munakahah*, jual beli dan peradilan.[25] Demikian halnya *Syafi'* yang membagi bab-bab dan topik-topik Fikih juga kedalam empat bagian, yaitu: *ibadah*, *muamalah*, *munakahah* serta *jinayah* dan *al-mukhasamah.*[26] Kemudian, Ahmad bin Hanbal membagi kedalam

[23]Mayoritas fukaha membagi ajaran Islam kepada ibadah dan muamalat. Tujuan dasar dari ibadah adalah mendekatkan diri kepada Allah, mensyukuri nikmat dan mencari keridhaann-Nya sedang tujuan dasar dari muamalat adalah untuk merealisasikan kepentingan duniawi atau mengatur hubungan antar individual dan antar kelompok. Lihat Dedi Junardi dan Ahmad Nurrahman, *Fiqh Islam Sejarah Pembentukan dan Perkembangannya,* (Cet. I; Jakarta: Akademika Pressindo, 2001), h. 21.

[24] Abdul Wahab Ibrahim Abu Sulaiman, *al-Maudu'at al-Fiqhiyah wa Munasabatuhu fi al-Mazahib al-Arba'ah*, (Cet. I; Semarang: CV. Toha Putra, 1993), h. 12.

[25] Abdul Wahab Ibrahim Abu Sulaiman, *al-Maudu'at al- Fiqhiyah wa Munasabatuhu fi al- Mazahib al-Arba'ah,* h. 41.

[26]Lihat Abdul Wahab Ibrahim Abu Sulaiman, *al-Maudu'at al Fiqhiyyah wa Munasabatuhu fi al-Mazahib al-Arba'ah*, h. 56.

lima topik yaitu: *ibadah*, *muamalah*, *munakahah*, *jinayah* serta *qada* dan *khusumah*.[27]

## 2. Periodisasi Perkembangan Fikih Islam

Deskrifsi terhadap perkembagang Fikih Islam ditemukan dua peristilahan yang sangat umum digunakan oleh ahli Fikih. Pertama adalah *Tarikh al-Fikih al-Islami* dan *Tarikh al-Tasyri'i al-Islami*. Pemahaman terhadap keduanya tampak berbeda, karena pada *Tarikh al-Fikih al-Islami* dipokuskan pada sejarah perkembangan Fikihnya sementara pada *Tarikh al-Tasyri'i al-Islami* dikonsentrasikan pada sejarah diundangkannya faham-faham Fikih dalam suatu sistem pemerintahan. Namun pun demikian, dua *term* tersebut digunakan untuk maksud penelusuran terhadap dinamika perkembangan Fikih di dunia Islam pada kurun waktu yang amat panjang. Berikut akan dikemukakan periodisasi yang dikemukakan oleh Abdul Wahab Khallaf dengan empat fase perkembangan yaitu:

a. Periode Rassulullah *saw*. yaitu masa pertumbuhan dan pembentukan. Periode ini berlangsung selama 22 tahun, yaitu dari tahun 610 M sampai wafatnya Rasulullah pada tahun 632 M.
b. Periode sahabat yaitu masa penjelasan dan penyempurnaan. Lamanya 90 tahun yang dimulai dari wafatnya Rasulullah *saw*., pada tahun 11 Hijriyah sampai akhir abad ke- 1 Hijriyah.
c. Periode *Tadwin* dan Imam-imam mujtahid yaitu masa perkembangan dan kebangkitan *tasyri'*. Lamanya 250 tahun yaitu dari tahun 100 sampai 350 Hijriyah.
d. Periode Taqlid yaitu periode kejumudan dan kejatuhan yaitu dimulai abad ke 4 Hijriyah dan tidak diketahui kapan berakhirnya.[28]

---

[27] Lihat Abdul Wahab Ibrahim Abu Sulaiman, *al-Maudu'at al Fiqhiyyah wa Munasabatuhu fi al-Mazahib al-'Arba'ah*, h. 66.

[28] Abdul Wahab Khallaf, *Ilmu Usul al-Fiqh wa Khulasah al-Tasyri' al-Islam*, (Mesir: t.p. 1942), h. 2.

Empat kategorisasi diatas sejalan dengan yang dikemukakan oleh Syaikh Muhammad al-Khudari Bek. Hanya saja kategorisasi itu lebih dijabarkan dan mengemukakan enam periodisasi yaitu:

a. *Tasyri'* pada masa Rasul yang merupakan sumber rujukan fuqaha sesudahnya.
b. *Tasyri'* pada masa sahabat besar. Periode ini berakhir setelah berakhirnya *al-Khulafa' al-Rasyidin*.
c. *Tasyri'* pada masa sahabat kecil, termasuk di dalamnya Tabi'in. periode ini berakhir menjelang akhir abad ke- 1 Hijriyah.
d. *Tasyri'* pada masa terbentuknya Fikih sebagai salah satu disiplin ilmu. Periode ini berakhir pada akhir abad ke-3 Hijriyah.
e. *Tasyri'* pada masa masuknya persoalan-persoalan *Fikihiyah* dalam kancah perdebatan dan munculnya pengarang-pengarang kitab yang besar dengan berbagai persoalan. Periode ini berakhir dengan berakhirnya *Daulat al-Abbasiyah* di Bagdad pada tahun 1258 M.
f. *Tasyri'* pada periode taklid yaitu sesudah periode ke lima di atas sampai sekarang.[29]

Penulis hanya mengemukakan dua periodisasi perkembangan Fikih diatas, karena keduanya cukup mewakili beberapa klasifikasi yang dikemukakan oleh fukaha lain. Hampir keseluruhan dari fukaha menempatkan periode Rasul sebagai periode pertama dari perkembangan Fikih Islam/hukum Islam. Semua penulis yang dikutip di atas juga menempatkan periode Rasulullah sebagai periode pertumbuhan atau permulaan Fikih Islam. Untuk lebih jelasnya maka berikut ini oleh penulis dikemukakan periodisasi Fikih Islam sebagai berikut :

[29]Syaikh Muhammad al-Khudari Bek, *Tarikh al-Tasyri' al-Islam*, (Beirut : Dar al Fikr, t.th), h. 4.

1). Periode Rasul

Periode Rasulullah *saw*., merupakan periode pertama dari perkembangan Fikih Islam, berlangsung sejak kerasulan Nabi Muhammad *saw*., hingga beliau wafat (610 M-632 M), hanya saja Fikih belum terkodifikasikan dalam bentuk kitab sebagai mana dalam fase sekarang ini.[30] Pemahaman hukum pada waktu itu belum terdapat kerangka yang dimiliki oleh para fukaha dalam menentukan hukum dari suatu peristiwa hukum dalam Islam. Bahkan diawal Islam belum dikenal adanya pemilahan terhadap rukun, syarat, adab dan lain-lain.

Salah satu contoh adalah fenomena terhadap *kaefiyat* (tata cara) wudhu Rasulullah *saw*. ketika itu disaksikan oleh sejumlah sahabat lalu mereka pun mengikutinya tanpa menunggu penjelasan tentang pemilahan terhadap rukun, syarat, batal dan sunat-sunatnya. Seperti itulah juga terjadi dalam pelaksanaan beberapa ibadah lainnya seperti; shalat, zakat, puasa, haji dan lain-lain.

Fase ini disebut sebagai periodisasi *tasyri'* karena semua pemahaman keagamaan dan perbedaan yang terjadi dikalangan sahabat diverifikasi langsung melalui Rasulullah *saw*., meski pada suatu sisi ijtihad kadang dilakukan oleh beberapa orang sahabat. Seperti pada peristiwa ketika Umar bin Khathab dan Ammar bin Yasir dalam keadaan junub saat melakukan suatu perjalanan dan tidak mendapatkan air. Ijtihad pun dilakukan oleh keduanya, Umar bin Khathab berkesimpulan untuk tidak shalat sementara, Ammar bin Yasir berguling-guling di atas permukaan tanah. Kasus ini diajukan kepada Rasulullah *saw*., selanjutnya Rasulullah mengatakan cukuplah kamu berbuat demikian, seraya mencontohkan *kaefiyat* (tata cara) tayamum.[31]

---

[30]Lihat., H. Rachmat Djatnika, (et.al), *Perkembangan Ilmu Fiqh di Dunia Islam*, (Cet. II; Jakarta: Bumi Aksara, 1991), h. 8.

[31]Jalaluddin Rakhmat, *Kontekstualisasi Doktrin Islam dalam Sejarah* (Cet. II; Jakarta: Yayasan Paramadina, 1995), h. 251.

Karakteristik Fikih Islam dari periode Rasulullah saw ini sangat dipengaruhi oleh kondisi zaman dan tempat domisili Rasulullah *saw*., yang terdiri dari dua fase yaitu periode Mekah dan periode Madinah. Periode Mekah yaitu sejak Rasulullah *Saw.*, dilantik menjadi Rasul hingga hijrah ke Madinah, selama kurung waktu lebih 13 tahun. Umat Islam ketika itu masih dalam skala minoritas sehingga masih terisolir dengan kapasitas masih serba lemah, termasuk dalam hal mengambil peran sosial. Inilah salah satu faktor sehingga Fikih belum tampak jelas dan hukum-hukum tentang *amaliyah* (perbuatan praktis) yang ditetapkan masih relatif kurang.[32] Sebaliknya dalam persoalan pembenahan keyakinan lebih dikedepankan, hal ini ditandai dengan turunnya beberapa ayat tentang seruan beriman kepada Allah *swt*., Rasul-Nya dan iman kepada hari akhir.[33]

Selanjutnya adalah periode Madinah dimulai sejak Rasulullah *saw*. hijrah hingga beliau wafat yakni berlangsung sekitar 10 tahun.[34] Karakteristik Fikih Islam pada periode ini semakin jelas, hal ini ditandai dengan diturunkannya ayat-ayat yang menjelaskan hukum-hukum amaliah ibadah seperti; *shalat, zakat*, puasa dan haji. Pada periode ini juga telah jelas persoalan-persoalan *muamalah* seperti perdagangan, sewa-menyewa dan *riba*.[35]

Fikih Islam pada periode ini menjadi sumber *tasyri'*. Husain Hamid Hasan lebih detil menjelaskan bahwa terdapat

---

[32]Lihat, Wajidi Sayadi, *Sejarah Pembentukan dan Perkembangan Hukum Islam,* (Cet. I; Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 2001), h. 8-9

[33]Dedi Junardi dan Ahmad Nurrahman, *Fiqh Islam Sejarah Pembentukan dan Perkembangannya* , h. 46.

[34] Lihat Abdul Wahab Khallaf, *Ilmu Us}u>l al-Fiqh wa Khula>shat al-Tasyri al-Isla>m*, h. 9.

[35]Dedi Junardi dan Ahmad Nurrahman, *Fiqh Islam Sejarah Pembentukan dan Perkembangannya,* h. 51.

tiga pengertian terhadap istilah tersebut; Pertama, sumber berarti mengadakan. Dalam pengertian ini, *fuqaha* mengatakan bahwa sumber hukum-hukum *syari'ah* adalah Allah *swt*., karena Dia sebagai sumber utama. Kedua, sumber berarti menyingkap sesuatu dan menjelaskannya, sehingga sumber hukum Fikih dalam terminologi ini adalah *al-Quran* dan sunnah karena keduannya menyingkap hukum-hukum Allah dan menjelaskannya. Ketiga, sumber berarti perantara untuk sampai pada sesuatu, konteks pengertian ini biasanya dinamakan dengan *ijtihad.*[36] Tiga tentang terminologi sumber Fikih ini, menjadi acuan bagi sumber-sumber hukum pada periode ini yakni; *al-Quran, al-Sunnah* dan *ijtihad*. baik dalam konteks *ijtihad* Rasulullah atau *Ijtihad* Sahabat yang mendapat izin dari Rasulullah.[37]

2). Fikih pada periode Sahabat

Berbeda dengan periode sebelumnya (periode Rasulullah), semua persoalan yang muncul dapat dikomfirmasikan secara langsung kepada Nabi sehinga problematika Fikih mendapatkan solusi dengan cepat dan mudah. Sementara sepeninggal Rasulullah *saw*., hal seperti itu tidak mungkin lagi dilakukan, sehingga menuntut bagi para sahabat untuk melakukan ijtihad jika terdapat hal-hal baru yang tidak jelas hukumnya dan tidak pernah terjadi pada masa Rasulullah *saw*.

Problematika yang dihadapi pada periode sahabat ini adalah terjadinya ekspansi wilayah kekuasaan Islam, sahabat-sahabat Rasulullah *saw*., terpencar di berbagai wilayah, seperti Abdullah bin Umar dan Zaid bin Tsabit di Madinah, Abdullah bin Mas'ud di Kufah, dan Abdullah bin Amar di Mesir.[38]

---

[36] Mun'im A Sirry, *Sejarah Fikhi Islam: Sebuah Pengantar*, h. 31.

[37] Lihat., Muhammad Ali al Sayis, *Ta>ri>kh al-Fiqh al-Isla>m* (Cet; Beirut : Da>r al-Kutub al-Ilmiyah, 1990), h. 37-41.

[38] H. Rachmat Djatnika, (et.al), *Perkembangan Ilmu Fiqh di Dunia Islam*, h. 11.

Kenyataan ini berdampak pada munculnya beberapa persoalan baru yang belum pernah terjadi di masa Nabi. Hal ini terjadi karena wilayah-wilayah yang dimasuki Islam telah mempunyai tata cara dan adat-istiadat sendiri. menyikapi persoalan ini mereka menyelesaikan dengan hukum-hukum yang terdapat dalam *al-Quran* dan Sunnah Rasulullah, kalau ternyata persoalan yang ditemukan tidak terdapat dalam kedua sumber tersebut, maka mereka melakukan ijtihad.[39]

Sahabat dalam menyikapi persoalan ketika melakukan pembatasan terhadap kasus-kasus atau peristiwa yang terjadi, belum mampu memprediksi masalah-masalah yang akan muncul, lalu berupaya mencari dan menetapkan hukum-hukumnya sebagaimana dilakukan ulama *mutaakhirin*. Ketika menyelesaiakan kasus-kasus hukum yang terjadi tidak ditemukan dasarnya dalam *al-Quran* dan hadis, para sahabat mengumpulkan tokoh-tokoh masyarakat untuk bermusyawarah. Bila terjadi kesepakatan hukumnya ia memutuskan dengan hasil kesepakatan tersebut, sebagaimana upaya menghimpun *al-Qur'an* dilakukan didasarkan inisiatif dari Umar bin Khattab kepada Khalifah Abu Bakar dan ditulis oleh Zaid bin Tsabit. Kemudian pada masa Khalifah Utsman bin Affan di sempurnakan menjadi satu mushaf.[40]

Dengan demikian sumber Fikih Islam pada periode ini, menurut Abd. Wahab Khallaf adalah *al-Qur'an*, hadis dan ijtihad sahabat.[41] Sementara Syaikh Muhammad Ali Al-Sayis menyebutkan empat sumber Fikih dengan menambahkan *ijma'*

---

[39]Tercatat dalam sejarah bahwa wilayah kekuasaan Islam pada periode sahabat meliputi : Syria, Mesir, Babilonia, Afrika Utara. Lihat Ghufran A Mas'adi *Sejarah Sosial Umat Islam* (Cet. I; Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 1999), h. 55-59.

[40]H. Rachmat Djatnika, (et.al), *Perkembangan Ilmu Fiqh di Dunia Islam*, (Cet. II; Jakarta: Bumi Aksara, 1991), h. 10.

[41]Lihat Abdul Wahab Khallaf, *Ilmu Us}u>l al-Fiqh*, h. 15.

sebagai salah satu sumber.[42] Penyebutan jumlah sumber Fikih sebenarnya tidak memberikan kesan perbedaan antara tiga tokoh tersebut karena pada dasarnya *ijma'* (konsensus) merupakan bagian dari pada ijtihad

3). Fikih Islam Masa Tabi'in

*Tabi'in* adalah kaum muslim generasi kedua yang menjadi muslim melalui kader dan didikan oleh para sahabat.[43] Kondisi Fikih Islam Pada periode ini diperhadapkan dengan berbagai problematika sosial dan kenegaraan, namun demikian hal itu tidak menjadi penghambat bagi perkembangan Fikih Islam. Sebaliknya ragam problematika itu menjadi faktor pemicu bagi berkembangnya metode Fikih. Hal ini tercermin pada terbaginya orientasi Fikih pada dua kubu yaitu kubu yang berdasar pada dalil-dalil nas yang dinamai *ahl al-hadis* dan terkesan tekstual. Sedang sebagian lainnya, mengambil hukum melalui jalan analogi dengan pendekatan rasio, dinamakan *ahl al ra'yi* yang terkesan kontekstual.[44]

Sumber Fikih Islam pada periode ini tidak jauh berbeda dengan periode sahabat yang selalu bersandar kepada *al-Quran* dan Sunnah. Jika terdapat permasalahan yang menuntut untuk melakukan ijtihad dengan metode *ijma'* dan *qiyas* maka mereka pun melakukannya. Terdapat dua hal yang berbeda dengan periode sebelumnya ; Pertama, mereka lebih cenderung mengabaikan prinsip musyawarah sebagai dampak dari pada pertikaian politik *khilafah*. Kedua, adalah periwayatan hadis

[42]Lihat Muhammad Ali al-Sayis, *Ta>ri>kh al-Fiqh al-Isla>m*, h. 44.

[43] Tabi'in adalah kaum muslim generasi kedua yang menjadi muslim melalui kader dan didikan oleh para sahabat. Lihat Nurcholish Madjid, *Sejarah Awal Penyusunan dan Pembukuan Hukum Islam*, dalam Budhy Munawar dan Rahman (ed), "*Kontekstual Doktrin Islam Dalam Sejarah"*, (Cet. II; Jakarta: Paramadina, 1995), h. 237.

[44]Abu Yazid, LLM., *Fiqh Realitas: Respon Ma'had 'Aly terhadap Wacana Hukum Islam Kontenporer*, (Jogjakarta: Pustaka Pelajar, 2005), h. 60.

lebih disemarakkan dari periode sebelumnya, karena banyaknya peristiwa yang harus dicari hukumnya akibat semakin meluasnya wilayah Islam. meski pun dampak dari periwayatan itu bermunculan hadis palsu (*maudu'*) yang dilatari oleh beberapa hal diantaranya; permusuhan agama, fanatisme mazhab, menjilat penguasa, dan lain-lain. Faktor tersebut mendorong untuk melakukan manipulasi hadis pada masa tabi'in, dengan cara-cara sebagai berikut; membuang sebagian isi hadis dan menggantinya dengan kata-kata kurang jelas, membuang berita tentang sahabat, memberikan makna lain (*ta'wil*) pada hadis, membuang sebagian isi hadis tanpa menyebutkan alasannya, dan menda'ifkan hadis-hadis yang mengurangi kehormatan penguasa. [45]

4). Periode Pengkodifikasian dan Tokoh-tokoh Mujtahid

Periode ini dikenal juga sebagai periode keemasan.[46] Pada masa ini berbagai disiplin ilmu bermunculan dengan lahirnya beberapa tokoh dengan kitab-kitab yang menjadi karangannya seperti ilmu tafsir, ilmu hadis, ilmu kalam, ilmu bahasa. Demikian juga dengan ilmu Fikih yang sudah menjadi satu kesatuan yang independen. Kecemerlangan Fikih Islam pada periode ini juga diindikasikan dengan munculnya sekitar 13 orang mujtahid yang mazhabnya dibukukan dan pendapatnya diikuti serta diakui oleh jumhur ulama sebagai tokoh Fikih. Mereka itu adalah Sufyan bin Uyainah (Mekah). Malik bin

[45]Lihat., Jalaluddin Rahmat, *Tinjauan Kritis atas Sejarah Fiqh: dari Fiqh al Khulafa' al- Rasyidin hingga mazhab Liberalisme*, dalam *Kontekstualisasi Doktrin Islam dalam Sejarah*, (Cet. II; Jakarta: Paramadina, 1995), h. 264-266.

[46] Masa ini terkenal juga dengan perkembangan kebudayaan, ekonomi dan kemajuan dalam bidang ilmu pengetahuan yang ditandai dengan gerakan penerjemahan ilmu pengetahuan dari Persia dan Yunani ke dalam Bahasa Arab. Lihat. Rachmat Djatnika, *Perkembangan Ilmu Fikih di dunia Islam*, dalam Husni Rahiem (ed), "*Perkembangan Ilmu Fiqh di Dunia Islam"* (Cet. II; Jakarta: Bumi Aksara , 1991), h. 13.

Anas (Medinah), Hasan al-Bashri (Basrah), Abu Hanifah dan Sufyan Tsauri (Kufah), al-Ausai (Syiria), Syafi'i dan Laits bin Saad (Mesir), Ishak bin Rahaweh (Naisabur), Abu Tsaur, Ahmad bin Hambal, Daud Al-Zahiri, Ibnu Jarir (Bagdad).[47]

Munculnya beberapa tokoh mujtahid dengan mazhabnya memberikan kontribusi besar terhadap perkembangan hukum Islam, para imam pendiri mazhab telah memudahkan kajian, mereka mencari dalil-dalil dan melakukan istinbat hukum berbagai masalah sosial yang dihadapi, namun pada sisi lain memicu munculnya fanatisme mazhab.

5). Periode Taqlid dan Jumud

Taqlid dalam kamus *al-Munawair* adalah menggantungkan sesuatu atas sesuatu terhadap penguasaan dengannya ( تعليق الشيء علي شيئ وليه به ).[48] *Term* lain adalah mengikuti suatu pendapat namun tidak dapat membedakan mana pendapat yang berbobot dan mana yang tidak.[49] Umumnya *usuliyyin* mendefinisikan taqlid sebagai perbuatan mengikuti pendapat orang lain, tanpa mengetahui alasan-alasannya. Periode ini sering dibahasakan sebaga fase kemunduran Islam. Dalam disiplin kajian ilmu Fikih, priode ini disebut sebagai fase kejumudan akibat dari tradisi taklid yang melanda umat Islam. Para ulama terpaku pada pendapat-pendapat para imam mazhab terkenal sebelumnya. Bahkan ketika kerajaan Islam runtuh pada tahun 656 oleh bangsa Tartar, para fukaha meninggalkan semua bentuk ijtihad, sehingga mereka hanya dapat membedakan pendapat yang kuat dan yang lemah dalam berbagai mazhab yang telah ada.[50]

---

[47]Muhammad Ali al-Sayis, *Tarikh al-Fiqh al-Islam*, h. 94.

[48]Ahmad Warson Munawwir, *al-Munawwir: Kamus Arab – Indonesia* (Cet. IV; Surabaya: Pustaka Progressif, 1997), h. 1147.

[49]Lihat Zainal Abidin, *Problematika Ijtihad*, dalam Ahmad Azhar Basyit: et.al, "*Ijtihad Dalam Sorotan"*, (Cet. III; Bandung: Mizan, 1994), h. 105.

[50]Kondisi ini menjadikan mereka hanya terlibat pada penyusunan buku-buku dan meringkas peninggalan-peninggalan para fukaha sebelumnya. Lihat., Dedi Junardi

Dampak dari kejumudan ini, memicu terjadinya stagnasi pemikiran dan fanatisme mazhab bagi penganutnya dengan sentimen secara berlebihan terhadap imam tertentu. Bahkan ulama ketika itu lebih disibukkan untuk menerangkan dan meringkas pendapat-pendapat dari para imam mazhabnya. Pengikut satu mazhab memandang rendah terhadap mazhab lain, kebenaran hanya milik golongannya, dan menuduh sesat bagi yang mengikuti selain mazhabnya.[51]

Fanatik terhadap satu mazhab ini kemudian memicu pengkultusan terhadap para imam mazhab, misalnya sebagian dari pengikut imam Abu Hanifah memuji imamnya secara berlebihan dengan mengatakan bahwa kitab Taurat turut memberi kabar gembira tentang kelahiran Imamnya. Pengikut Imam Malik mengatakan bahwa Imam Malik berada dalam kandungan ibunya selama tiga tahun, berikut Imam Syafi' berada dalam kandungan selama empat tahun. Keyakinan terhadap penambahan usia dalam kandungan ibu para imam mereka, melebihi usia kandungan rata-rata merupakan simbol kemuliaan.[52]

Bentuk lain dari sikap fanatisme ini, memicu fitnah dengan menjelek-jelekkan para imam mazhab. Imam Abu Hanifah dikatakan sebagai mantan budak dari Bani Tayyimullah karena ayahnya Tsabit adalah budak dari Rabi'ah dari Tayyimullah bin Tsa'labah. Muhammad bin Ishak menghina nasab imam Malik dengan mengatakan bahwa kakek dan pamannya adalah mantan budak dari Bani Tayyim bin Murrah. Demikian Jurjani

---

dan Ahmad Nurrahman "*Fiqh Islam Sejarah Pembentukan dan Perkembangannya",* h.137-141.

[51]Jumud adalah keadaan beku, keadaan statis, tak ada perubahan. Lihat., Harun Nasution, *Pembaharuan dalam Islam:Sejarah Pemikiran dan Gerakan* (Cet. X; Jakarta: Bulan Bintang, 1994), h. 62.

[52]Lihat., Jalaluddin Rahmat, *Tinjauan Kritis atas Sejarah Fiqh: dari Fiqh al-Khulafa' al-Rasyidin hingga mazhab Liberalisme*, dalam *Kontekstualisasi Doktrin Islam dalam Sejarah*, h. 279-280.

pengikut aliran Abu Hanifah seperti yang diceritakan para pengikut imam Malik menghina nasab imam Syafi' bahwa neneknya bukan berasal dari Quraisy tapi mantan budak Abu Lahab.[53]

Demikian kondisi ini terus belangsung hingga sekarang. Umat tidak lagi membedakan antara kritik ilmiah dengan melakukan penelusuran terhadap kebenaran pendapat dari para imam mazhab, melainkan mereka disibukkan dengan kritik destruktif dengan membongkar aib dan kelemahan para imam mazhab.

6). Periode Fikih Islam pada Masa Kini

Karakteristik Fikih Islam pada periode ini secara sederhana dapat dikatakan bahwa Fikih Islam berada pada kondisi yang ambivalen antara menggembirakan dan menyedihkan. Dikatakan menggembirakan oleh karena perkembangan Fikih Islam mengalami beberapa hal. Seperti; adanya usaha percetakan dan penerbitan buku-buku Fikih, upaya pengundangan terhadap Fikih Islam setelah melalui seleksi menjadi undang-undang sipil seperti di Turki dan Mesir. Selanjutnya diasumsikan menyedihkan karena pada periode ini syari'at Islam dijauhkan dari hukum positif dan diganti dengan Undang-undang *wadh'i* serta dibatasinya pengadilan agama (*al-Mahkamat al-Syar'iyah*) hanya menyelesaikan masalah-masalah keluarga saja.[54]

Ketika awal abad ke-20 muncul upaya-upaya pembaruan terhadap hukum Islam terutama dalam hal hukum keluarga. Meskipun sebelumnya terjadi gerakan pembaruan Islam secara luas pada abad ke-14 Masehi pada Kerajaan Utsmani, namun gerakan

[53]Lihat., Fadhli Bahri, *Wajah Dunia Islam dari Dinasti Bani Umayyah Hingga Imperialisme Modern*, (Cet. I; Jakarta: Pustaka al Kautsar, 1998), h. 155.

[54]Sudirman Tebba, *Perkembangan Mutakhir Hukum Islam di Asia Tenggara: Studi Kasus Hukum Keluarga dan Pengkodifikasiannya*, (Cet. I; Bandung: Mizan, 1993), h. 12.

tersebut dipokuskan pada bidang kebudayaan dan kemiliteran. Sementara dalam bidang hukum keluarga belum terupayakan karena pembaruan di kerajaan Usmani ketika itu tidak dipelopori oleh para ulama dan banyak mendapat tekanan dari negara-negara Eropa.[55]

Munculnya tokoh-tokoh pembaru ternama seperti Jamaluddin al-Afghani, Muhammad Abduh, Rasyid Rida, dan beberapa tokoh lainnya, ternyata menjadi inspirasi terhadap munculnya ide-ide pembaruan hukum di negara-negara Islam.[56] Pembaruan merupakan pemeliharaan inti ajaran Islam, baik berupa simbol-simbol, karakteristik dan sendi-sendinya. Pembaruan hukum Islam adalah upaya pengembalian pada ajaran-ajaran yang murni seperti pada masa Rasulullah dan *Khulafa al Rasyidin*.

Pembaruan hukum dalam bentuk konstruksi Fikih, jika dianalogikan sebagai sebuah bangunan, maka akan mencakup tiga poin penting, yaitu pertama, memelihara inti bangunan asal (dasar) dengan tetap menjaga watak dan karakteristiknya. Kedua, merenovasi bagian-bagian runtuh dan memperkuat kembali sendi-sendi lemah. Ketiga, memasukkan beberapa pembaruan tanpa mengubah watak dan karakteristik aslinya. Dari sini dapat dipahami bahwa pembaruan bukanlah menampilkan wajah Islam yang benar-benar baru. Pembaruan bukan merupakan upaya menggulingkan bangunan yang sudah mapan dan kokoh, namun merekonstruksi ajaran-ajarannya agar sesuai dengan realita dan perkembangan zaman, dengan tetap mempertahankan hal-hal baik yang telah dicontohkan dan mengambil kebaikan dari realitas sosial yang sementara berlaku.[57]

---

[55]Lihat., Fadhli Bahri, *Wajah Dunia Islam dari Dinasti Bani Umayyah Hingga Imperialisme Modern*, h. 313.

[56]H. Mustofa dkk., *Hukum Islam Kontemporer*, (Jakarta: Sinar Grafika, 2009), h. 55.

[57] Lihat., Sri Lum'atus Sa'adah, *Peta Pemikiran Fiqh Progresif*, (Cet. I; Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2012), h. 2.

Pembaruan hukum Islam tidak hanya pada wilayah hukum-hukum ibadah semata, tetapi juga dalam wilayah hukum lain termasuk hukum keluarga, muamalah dan politik. Pembaruan dalam bidang hukum keluarga tampak pada beberapa negara Muslim, bahkan pembaruan hukum tersebut jauh lebih baik karena dituangkan dalam bentuk perundang-undangan.

Adapun pembaruan hukum Islam umumnya hanya dilakukan pada wilayah *furu'iyah* (cabang). Peluang ini di sepakati oleh ahli Fikih/usul Fikih selama pada batas dalil-dalil *zanni*, bukan dalil-dalil *qat'i*. meski dalam konteks hukum keluarga bidang perkawinan masih diperselisihkan (*ikhtilaf*) posisinya sebagai hal yang bersifat *zanni* atau *qat'i*. Sebagian ulama ahli Fikih/usul Fikih memahami bahwa masalah perkawinan masuk dalam kategori *ta'abbudi*, termasuk imam Syafi' pun memahami seperti itu, sehingga perkawinan harus dilaksanakan sebagaimana dilakukan oleh Nabi tanpa ada perubahan atau penambahan, karena persoalan ini telah ditentukan secara jelas dan tidak perlu diperdebatkan lagi.[58]

Di sisi lain, imam Abu Hanafi memahami bahwa hukum perkawinan dapat saja mengalami perubahan dalam akad pelaksanaannya karena masalah perkawinan dapat dikatakan sebagai bagian dari muamalah (kemasyarakatan) yang sarat dengan pembaruan, disamping bernilai ibadah karena bagian dari upaya menjalankan sunnah nabi Muhammad *saw*. Oleh karena itu, perlu pembaruan atau penyesuaian hukum yang sesuai dengan konteks zaman, pencarian hukum dalam rangka menjawab pertanyaan dan masalah hukum didasarkan pada kebutuhan-kebutuhan praktis, yang dikenal sebagai metode pilihan hukum (istihsan).[59]

Dengan demikian, hukum dapat diperbarui selama umat Islam masih dalam konteks pemahaman bahwa pintu ijtihad selalu terbuka,

[58]Sudirman Tebba, *Perkembangan Mutakhir Hukum Islam di Asia Tenggara: Studi Kasus Hukum Keluarga dan Pengkodifikasiannya*, h. 168.

[59]Sudirman Tebba, *Perkembangan Mutakhir Hukum Islam di Asia Tenggara: Studi Kasus Hukum Keluarga dan Pengkodifikasiannya*, h. 170.

karena pemahaman bahwa pintu ijtihad telah tertutup akan berdampak pada kebekuan bagi umat Islam, mereka semakin malas untuk berpikir dan pasrah dengan berbagai mazhab yang telah ada. Mereka menilai bahwa ijtihad bukan aktivitas yang mudah dilakukan, hasil ijtihad dari para imam mazhab dalam kitab-kitab Fikih dibakukan dan dianggap lengkap, pembahasan-pembahasan dalam kitab-kitab tersebut sudah dianggap cukup untuk mewakili permasalahan sosial, dan tidak perlu diperbarui lagi.

## B. Metode *Istidlal* Imam Mazhab

### 1. Mazhab Hanafi

Mazhab Hanafi adalah Mazhab Fikih yang pertama kali muncul dari kalangan *ahl Sunnah*. Mazhab ini disandarkan pada Abu Hanifah. Ia sebenarnya bernama al-Nu'man bin Tsabit bin Zutha bin Mah,[60] yang berlatar-belakang keturunan Persia. Tsabit adalah nama ayahnya, sebelum Abu Hanifah lahir telah pindah dari Persia ke Kufah sehingga dalam biografi Abu Hanifah tercatat lahir di Kufah pada tahun 80 H. [61] dan wafat pada tahun 150 H. yang bertepatan tahun kelahiran imam Syafi'.[62]

Abu Hanifah dalam perjalanan intelektualnya termasuk orang yang sangat senang dengan ilmu-ilmu keislaman, sehingga tidak mengherankan jika dalam usia masih kanak-kanak sudah menghafal Alquran. Beliau dengan tekun senantiasa mengulang-ulang bacaannya, sehingga ayat-ayat suci tersebut tetap terjaga dengan baik dalam ingatannya, sekaligus beliau lebih mendalami makna. Dalam hal pendalaman terhadap Alquran beliau pernah berguru kepada imam Asin seorang ulama terkenal pada waktu itu. Bagi Abu

[60]H. Moenawar Chalil, *Biografi Empat Serangkai Imam Mazhab* (Cet.II, Jakarta : Bulan Bintang, 1965), h. 15.

[61]Muhammad Ali Al-Sayis, *Tarikh al-Fiqh al-Islami* (Cet.I ; Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyat. 1410 H/1999 M), h. 104.

[62]B. Lewis, *The Encyclopedia of Islam*, Vol. III (London: Lusac and Co., 1971), h. 162.

Hanifah, berdomisili di Kufah sangat menguntungkan baginya, karena ketika itu kufah sebagai pusat pengembangan ilmu pengetahuan dan budaya, sehingga ia diperhadapkan dengan berbagai persoalan baik yang terkait dengan aqidah, hadis, tafsir dan Fikih.[63]

Di bidang Fikih, Abu Hanifah pernah berguru pada seorang ulama terpandang ketika itu, yakni Humad bin Abu Sulaiman, sekitar 18 tahun lamanya. Setelah gurunya wafat, imam Abu Hanifah banyak mengajar pada majelis-majelis ilmu di Kufah. Demi kecintaannya terhadap ilmu-ilmu keislaman, Abu Hanifah senantiasa melakukan dialog dan bertukar-fikiran dengan para ulama agar wawasannya semakin bertambah. Pada tahun 130 H. yakni sepuluh tahun pasca meninggal gurunya Abu Hanifah melakukan perjalanan ilmiyah ke Mekah untuk mempelajari hadis-hadis Nabi dan beberapa ilmu agama lainnya. Kehebatan Abu Hanifah dalam berdialog dan penguasaannya terhadap ilmu Fikih menjadikan ia digelar sebagai *al imam al a'zam* (imam terbesar/termulia). Kehebatannya juga dapat dilihat melalui pengkuan dari Ja'far bin Rabi' yang menganalogikan Abu Hanifah bagaikan air mengalir dari lembah jika beliau ditanyai dengan persoalan Fikih.[64]

Abu Hanifah adalah sosok ulama Fikih rasional dalam menetapkan hukum dan selalu memaksimalkan daya nalar, baik yang diistinbatkan berupa dalil-dalil yang bersumber dari *al Qur'an* maupun Hadis. Bahkan dalam beberapa persoalan agama senantiasa memperioritaskan nalar dari pada hadis ahad dan jika terdapat hadis yang kontraversial maka ia menetapkan hukum melalui qiyas dan istihsan.[65]

---

[63]Muhammad Abu Zahrah, *Tarikh al-Mazahib al-Fiqhiyyah*, (t.tp: Jam'iyah al-Dirasat al- Islamiyah, t.th.), h. 176-177.

[64]Muhammad al Hudari, *Tarikh al-Tasyri' al-Islamiy* (Cet. VII; Indonesia: Dar al-Ahya'i al- Kutub al-Arabiyah, 1401 H./1981 M.), h. 231.

[65]Wahbah al Zuhailiy, *Fi Usul al-Fiqh al-Islami* (Damaskus: Dar al-Kutub, 1978), h. 52.

Menurutnya ijtihad itu di bagi menjadi dua, yaitu ijtihad dengan nas (الاجتهاد بالنصوص) dan ijtihad dengan selain nas (الاجتهاد بغيرالنصوص). Ijtihad dengan nas menjadikan ia bersifat tekstual, yakni menjadikan *al Qur'an* sebagai sumber utama dan Hadis sebagai sumber kedua. Jika dari kedua sumber terdapat masalah yang tidak dijumpai landasan hukum pada keduanya, maka Abu Hanifah melakukan ijtihad dengan selain nas, yakni berdasar pada *qaul* (perkataan) sahabat. Namun jika para sahabat berbeda pandangan tentang maksud hukum, maka ia memilih salah satu pendapat yang dianggapnya dapat mewakili.[66]

Jika tidak ditemukan dalam ijma' sahabat, maka dilakukannya qiyas. Namun setelah dilakukan qiyas, dan ternyata bertentangan dengan nas, ijma', serta maslahat, maka digunakannya istihsan. Tentang *istidlal* dengan istihsan ini, ia terkenal paling profesional dan paling sering menerapkannya dibanding dengan ulama lain pada masanya. Jika dengan istihsan masih mengalami kebuntuan, maka ia menggunakan dalil ijma'. Menurutnya ijma' dapat terjadi dalam masa sesudah sahabat. Jika tidak menemukan dalam ijma' maka ia menggunakan dalil *'urf* yang tidak bertentangan dengan dalil nas dan *maqasid al syar'iyah* (tujuan syari'ah).[67]

Imam Abu Hanifah memposisikan hadis sebagai sumber ke-dua untuk menjelaskan *al-Qur'an*, acapkali ia bersikap kritis dalam menyeleksi Hadis, karena sedemikian ketatnya dalam proses seleksi yang dilakukan, sehingga jumlah hadis dalam keyakinannya sangat terbatas. Bahkan ketika hadis ahad bertentangan perilaku perawinya, maka hadis tersebut ditolak. Inilah salah satu faktor mengapa ruang penafsiran dan penjelasan terhadap *al-Qur'an* yang dilakukan oleh

[66]Bilal Philips, *Asal Usul Perkembangan Fiqih: Analisis Historis atas Mazhab Doktrin dan Kontribusi* (Bandung: Nuansa, 2005), h. 88-92.

[67]Jalaluddin Rahmat, *Tinjauan Kritis atas Sejarah Fiqh: dari Fiqh al-Khulafa' al-Rasyidin Hingga Mazhab Liberalisme*, dalam *Kontekstualisasi Doktrin Islam dalam Sejarah*, h. 275.

imam Abu Hanifah banyak menggunakan peran-peran rasional kontekstual di banding dengan menggunakan pendekatan tekstual terhadap hadis.[68]

Ajaran dan ilmunya tetap tersebar memelalui murid-muridnya yang cukup banyak. Diantara murid-muridnya yang terkenal antara lain; Abu Yusuf, Abdullah bin Mubarak, Waqi' bin Jarah ibn Hasan al-Syaibani. Melalui dua muridnya mazhab Hanafi dapat berkembang dan disistematisasikan sehingga mazhab ini menjadi pilihan Bani Abbasiyah yang beribukota di Bagdad.[69] Pada tahun 150 H./767 M Abu Hanifah wafat dengan satu karya kitab Fikih al-Akbar, kitab Fikih berstandard lengkap dengan pembahasan yang masih membaurkan antara aqidah dan ibadah.

## 2. Mazhab Maliki

Mazhab ini disandarkan pada imam Malik bin Anas bin Malik bin Abu Amir bin al-Haris bin Gayam bin Khutaya bin'Amir bin Haris al-Asbahi, lahir pada tahun 93 H./712 M di Madinah bertepatan dengan berakhirnya masa sahabat.[70] Kedua orang tuanya berasal dari kabilah Yamaniyah, ayahnya dari kabilah Ashbah sedang ibunya dari kabilah Azad. Ketika masih kanak-kanak, Malik adalah sosok yang cinta pada ilmu-ilmu agama dan selalu rajin mengikuti majelis-majelis ilmu, di samping itu ibunya yang bernama al-Aliyah senantiasa memotivasinya agar giat menuntut ilmu dan mendidiknya agar memiliki akhlak mulia,[71]

Penguasaan terhadap beberapa bidang ilmu, menyebabkan imam Malik memiliki kredibilitas tinggi dihadapan para ulama,

---

[68]Ahmad Hanafi, *Pengantar dan Sejarah Hukum Islam,* (Jakarta: Bulan Bintang, 1970), h. 151-152.

[69]Fazlurahman, *Islam* terj. Senoaji Saleh, *Islam,* (Cet. I; Jakarta: Bina Aksara, 1979), h. 128.

[70]Muhammad Ali al Sayis, *Tarikh al-Fiqh al-Islami*,h. 112.

[71]Huzaemah Tamido Yanggo, *Pengantar Perbandingan Mazhab* (Cet. I; Jakarta: Logos, 1997), h. 103.

misalnya ketika imam Syafi' mengatakan jika datang kepadamu hadis dari imam Malik, pegang teguhlah olehmu dengan kedua tanganmu, karena dia menjadi *hujjah* bagimu. Selain itu seorang muridnya bernama Ibn Wahab juga pernah mengomentari sifat bijak dari imam Malik; saya mendengar jika ditanyai tentang persoalan yang berbuntut pada hukuman maka dijawabnya, bahwa persoalan itu adalah urusan pemerintahan.[72]

Dibidang hadis, imam Malik berhasil menyusun kitab yang terbilang spektakuler karena karyanya masih bisa didapati hingga sekarang, bahkan menjadi rujukan bagi para ulama hadis. Karya tersebut adalah *al-Muwatta* (jalan datar), kitab ini memuat 10.000 hadis yang diselesaikan penyusunannya selama 40 tahun. Karya ini termasuk monumental pada masanya, karena suatu ketika pernah diminta penguasa untuk dijadikan acuan standar (*uniform*) di semua wilayah, tetapi ditolak oleh imam Malik karena ia yakin kalau masing-masing wilayah memiliki metode (*manhaj*) Fikih yang berbeda. Secara garis besarnya kitab ini berisi, hadis-hadis shahih, amalan orang Madinah, fatwa-fatwa sahabat dan tabi'in. Sistematika penyusunan pembahasan bab dalam kitab ini, sama dengan sistematika ilmu Fikih pada umumnya.[73]

Asumsi ulama Fikih secara umum mereka menilai bahwa imam Malik adalah sosok ulama tradisional. Satu alasan yang dikemukakan oleh mereka yakni beranjak pada pandangan imam Malik yang menyatakan bahwa ketentuan-ketentuan hukum hanya terdapat dalam Alquran dan Sunnah, dan hanya Allah dan Rasulnya yang berhak menentukan hukum. Selanjutnya dalam mengistinbatkan hukum imam Malik menempuh dua metode, yaitu metode *lugawi* (kebahasaan) atau *bayani* dan metode *ta'lili* (kausasi). Adapun urutan dalinya dalam ber*istidlal*, imam Malik meletakkan

[72] Muhammad Jawad Mughniyah, *al-Fiqh ala al-Mazahib al-Khamsah*, terj. Maskur AB., dkk. *Fiqih Lima Mazhab*, (Cet. VI; Jakarta: Lentera, 2007), h. xxviii.

[73] Ahmad Hanafi, *Pengantar dan Sejarah Hukum Islam*, h. 170.

beberapa sistematika yaitu; Alquran, sunnah, tradisi masyarakat Madinah, fatwa sahabat, *qiyas, istihsan, al-maslahah al-mursalah*, dan *sad al zara'i*.[74]

Sumber pengetahuan yang digunakan imam Malik untuk penalaran istinbat hukum adalah Alquran sebagai sumber pengetahuan pertama, sedang hadis adalah sumber kedua. Jika dari kedua sumber pengetahuan itu tidak dijumpai penyelesaian hukum suatu masalah, maka akan merujuk pada praktik penduduk Madinah, dengan satu pertimbangan bahwa Madinah adalah tempat hijrah dan perjuangan Rasulullah *saw*., dari Makkah. Jika praktik pendududk Madinah itu bertentangan dengan hadis Ahad, maka eksistensi hadis ahad dinilai tidak benar sumber periwayatannya.[75]

Selanjutnya jika suatu masalah tidak ditemukan dalam sumber-sumber tersebut, maka ia merujuk pada pendapat sahabat, jika itupun tidak ditemukan dalam pendapat sahabat, maka dilakukannya ijtihad. Sedangkan model kerangka epistemologi *tasyri'* imam Malik yang sangat populer adalah dengan pendekatan qiyas, hanya saja cara penerapannya dilakukan setelah merujuk pada ijma' sahabat. Selain qiyas imam Malik juga sangat populer dengan *al-Maslahah al-Mursalah* yaitu kerangka penalaran hukum yang didasarkan pada penalaran sehat dengan tujuan pemeliharaan terhadap agama, jiwa, akal, keturunan dan harta.[76]

Pandangan imam Malik dan dasar-dasar istinbat hukumnya berkembang dan diikuti oleh masyarakat Islam kemudian menjelma menjadi sebuah mazhab Maliki seperti, Madinah, Hijaz, Bahrain, Andalusia, Kuwait, Maroko, Afrika Timur dan Afrika Barat. Adapun

---

[74]Jalaluddin Rahmat, *Tinjauan Kritis atas Sejarah Fiqh: dari Fiqh al-Khulafa' al-Rasyidin hingga Mazhab Liberalisme*, dalam *Kontekstualisasi Doktrin Islam dalam Sejarah*, h. 276.

[75]Abdul Mughits, *Kritik Nalar Fiqh Pesantren*, (Cet.I; Jakarta: Kencana, 2008), h. 76.

[76]Abdul Azis Dahlan, et.al., *Ensiklopedi Hukum Islam*, Jilid 4 (Jakarta: PT Ichtiar Baru van Hoeve, 2006), h. 1095-1096.

Mesir, perkembangan mazhab Maliki sempat surut karena pada waktu itu berkembang pula mazhab imam Syafi' namun kondisi itu tidak berlangsung lama karena pasca berdaulatnya Dinasti Ayyubiyah maka mazhab Maliki kembali dimunculkan. Selanjutnya imam Malik wafat pada usia 86 tahun tepatnya pada 179 H./795 M. sementara karyanya tersebar luas melalui murid-muridnya.[77]

### 3. Mazhab Syafi'

Imam al-Syafi' merupakan seorang tokoh Islam yang mempunyai nama yang cukup besar dan memiliki jasa dalam memberikan konstribusi kemaslahatan (kebaikan) dalam beberapa bidang ilmu pengetahuan dan pendidikan kepada seluruh umat Islam. Kemasyhurannya menjadikan nama dan pemikirannya diangkat dalam beberapa simposium dan seminar. Imam Syafi' adalah pelopor dan perumus pertama metodologi hukum Islam, kitab ushul Fikih (metodologi hukum Islam) *al-Risalah* yang ditulis olehnya amat menakjubkan dalam dunia keilmuan Islam dan Barat.[78]

Mazhab Syafi' teradopsi dari nama tokohnya yang nama lengkapnya adalah: Abu Abdullah bin Muhammad bin Idris bin Abbas bin Utsman bin Syafi'i bin Sa'id bin Ubaid bin abu Yazid bin Hasyim bin Muthalib bin Abdu Manaf, nasabnya sampai kepada Rasulullah *saw*., pada kakeknya Abdu Manaf. Kemudian ia lebih popular dinamakan *al-Syafi'* yang dinisbatkan pada nama kakeknya seorang mujtahid dan keturunan Arab asli dari Quraisy dan memiliki hubungan nasab dengan Rasulullah melalui Abd. Manaf. Pendapat paling masyhur tentang kelahiran imam Syafi' tepatnya di Gaza, palestina pada tahun 150 H./76 M. dan bertepatan dengan tahun wafatnya Imam Abu Hanifah.[79]

---

[77] Abd al Gafur Sulaiman al-Bandari, *al-Mausu'ah Rijal al-Kutub al-Tis'ah*, Juz III. (Beirut: Dar al-Kutub al-Islamiyah, 1993), h. 494.

[78] Ahmad Hanafi, *Pengantar dan Sejarah Hukum Islam*, h. 171.

[79] Moenawar Chalil, *Biografi Empat Serangkai Imam Mazhab*, (Jakarta: PT Bulan Bintang, 1996), h.149.

Pendapat lain terdapat riwayat yang mengatakan bahwa imam Syafi' lahir di daerah Asqalan, sebuah daerah yang berjarak kuarang lebih tiga Fasakh (8KM) dari Gaza dan sejauh dua atau tiga *marhalah* dari Baitul Maqdis. Bahkan dalam riwayat lain dikatakan, beliau lahir di Yaman. Namun jumhur bersepakat kalau Syafi' lahir di Gaza. Tidak lama setelah kelahiran imam Syafi' ayahnya wafat, sehingga dia hidup dalam keadaan yatim dan ibunya membawanya ke Mekah dengan keyakinan bahwa kota Mekah di samping potensial dalam mengembangkan kemampuan puteranya, juga kota tersebut adalah kota leluhurnya. Mekah bagi imam Syafi' merupakan titik awal terbentuknya minat belajar dan banyak mengenal jenis disiplin keilmuan dalam Islam.[80]

Kecerdasan imam Syafi' terukur melalui kemampuannya menghafal *al-Qur'an* ketika umurnya masih kanak-kanak. Imam Syafi' menghafal *al-Qur'an* berkat binaan dari ulama besar Mekah yaitu Ismail bin Qastantin. Di bidang hadis dia berhasil menghafalnya, sementara dalam kajian bahasa, sangat tertarik kepada kaidah-kaidah bahasa Arab dan kalimat-kalimtnya. Keinginan dan cita-citanya yang sangat kuat, imam Syafi' pergi ke pedalaman dan tinggal bersama kabilah Hudzail sekitar sepuluh tahun, setelah itu berguru kepada Syaikh Muslim Khalid Az-Zinzi dan imam-imam Makkah lainnya. ketika berusia 13 tahun ia berangkat ke Madinah dan berguru kepada imam Malik hingga wafat.[81]

Beberapa karya kitab Fikih karangan imam Syafi', seperti kitab *al-Umm* dan *al-Risalah* yang merupakan rujukan utama para ulama mazhab Syafi'i dalam Fikih dan ushul Fikih.[82] Selama itu,

[80] Lihat., Muh. Zuhri, *Hukum Islam dalam Lintas Sejarah*, (Jakarta: Raja Grafindo, 1996), h. 116-117.

[81]Moenawar Chalil, *Biografhy Empat Serangkai Imam Mazhab*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1965), h. 151.

[82]Latar belakang penulisan kitab al Risalah adalah terjadinya berbagai kerancuan dalam penggunaan bahasa Arab dan terjadinya percampuran antara bahasa Arab dan

kitab lain karangan imam Syafi' seperti *al-Musnad* yang merupakan kitab hadis yang dihimpun dari *al-Umm*, serta *ikhtilaf al-Hadis*, yaitu kitab yang menguraikan pendapat imam Syafi' mengenai perbedaan-perbedaan yang terdapat dalam hadis.

Petualangan intelektual imam Syafi' tenyata banyak mempengaruhi pemikirannya, sehingga ia diperhadapkan dalam suasana dilematis dalam dua pola pemikiran Fikih terlebih ketika diperhadapkan dengan kondisi tempat dan zaman yang berbeda antara beberap daerah seperti; Iraq, Madinah, dan Hijaz. Sejarah Fikih mencatat bahwa Iraq merupakan sebuah Negara yang telah maju pemikiran rasionalisme seiring kemajuan kebudayaan dan peradabannya. Sebagai konsekuensinya harus melakukan sikap kritis dalam mengkaji berbagai persoalan yang aktual. Sebaliknya pola pemikiran Madinah dan Hijaz terpokus pada *al-Qur'an* dan sunnah, sehingga corak pemikiran dalam kajian Fikihnya bersifat tekstual, karena itu bagi Syafi' dikenal dua corak pemikiran yakni *al-qaul al-qadim* dan *al-qaul al- jadid*.[83] Kenyataan seperti ini menjadikan Syafi' lebih moderat, terlebih jika memperhatikan dasar-dasar *istinbat*} seperti; *al-Qur'an*, Sunnah, Ijma', Pendapat para Sahabat, Qiyas, dan *Istidlal* berupa Urf dan Istihsab.[84]

Berbeda dengan imam Abu Hanifah yang ber*istidlal* dengan metode istihsan, Imam Syafi' menolaknya untuk dijadikan sebagai hujjah. Baginya, "barang siapa yang beristihsan, maka sama halnya membuat Syari'at" sementara otoritas *tasyri'* hanya di tangan Allah. Terdapat beberapa alasan penolakan terhadap metode istihsan yakni:

---

bahasa asing, sehingga banyak kesalahan dalam memahami bahasa Arab. Lihat Abdul Wahab Ibrahim Abu Sulaiman, *al-Fikri al-Usuli Dirasat Tahliliyat Naqdiyat* (Jeddah: Dar al-Syuruq, 1983), h. 68.

[83] Muh. Ma'sum Zein, *Arus Pemikiran Empat Madzhab* (Jombang: Darul Hikmah, 2008), h. 172.

[84]Jalaluddin Rahmat, *Tinjauan Kritis atas Sejarah Fiqh: dari Fiqh al-Khulafa' al-Rasyidin hingga Mazhab Liberalisme*, dalam *Kontekstualisasi Doktrin Islam dalam Sejarah*, h. 276.

1. Beristihsan sama halnya menganggap bahwa syari'at tidak mampu men-*cover* semua masalah hukum, sementara syari'ah berlaku untuk semua zaman dan keadaan (صالح لكل زمان واحوال).
2. Ketaatan hanya kepada Allah dan Rasulnya, karena itu semua hukum harus disandarkan kepada semua ketetapannya.
3. Nabi tidak pernah menjelaskan hukum-hukumnya dengan menggunakan metode *istihsan* tetapi hanya dengan wahyu dan metode *qiyas.*
4. Nabi pernah mengingkari keputusan sahabat yang menggunakan istihsan.
5. Istihsan adalah metode pendekatan hukum yang tidak ada patokan dan ukurannya sehingga akan menggiring pada *ikhtilaf* (perbedaan).
6. Jika peluang istihsan diberikan, maka orang akan melakukan iterpretasi bebas terhadap dalil-dalil nas, dan banyak produk hukum yang diistinbatkan oleh orang yang berakal saja tanpa melibatkan ahli ilmu.[85]

Dengan demikian pemikiran hukum imam Syafi' sangat berbeda dengan imam Abu Hanifah dan imam Malik, kerena metodologi yang digunakan memiliki kehususan tersendiri. Sebuah metodologi yang memperkenalkan kaidah-kaidah teoritik yang diilhami oleh logika dari *al-Qur'an*. Bagi Imam Syafi', suatu pendekatan yang jarang dilakukan adalah pendekatan yang terinci menyangkut penggunaan dalil dan pemaknaan atas dalil. Jika para ulama berbeda dalam wilayah penggunaan dalil, maka otomatis akan berbeda pemahaman atas dalil tersebut, sehingga pormulasi Fikih otomatis akan berbeda. Bagi Syafi' dua pokok pemikiran ini merupakan persoalan yang pundamental.

[85]Abu Zahrah, *al Syafi' Hayatuh wa 'Asruh Arauh wa Fiqhuh* (Kairo: Dar al 'Arabi, t. th.), h. 183-230.

## 4. Mazhab Hanbali

Sederetan daripada rangkaian fukaha empat mazhab yang masyhur adalah imam Ahmad bin Hanbal. Umurny lebih muda dari ketiga imam yang disebutkan lebih awal yakni; Hanafi, Maliki, dan Syafi'. Nama beliau adalah Abu Abdullah Ahmad bin Muhammad bin Hanbal bin Hilal bin Asad al-Syaebani al-Mawarizi al-Baghdadi, dilahirkan di Baghdad setelah ibu bapanya berpindah dari Kota Murwa. Lahir pada awal tahun 164 Hijriah bersamaan dengan tahun 780 Masihi. [86]

Ahmad bin Hanbal hidup dalam zaman pemerintahan bani Abbasiyah, Pendidikan pertama dirasakan olehnya di kota Baghdad, yang menjadi pusat peradaban dunia Islam, masyarakatnya diwarnai dengan latar belakang suku dan ragam budaya yang berbeda. Kondisi politik Abbasiyah ketika itu, pengaruh Persia masih berkuasa dan masih diwarnai dengan intrik perebutan kekuasaan. Di masa itu pula eksis golongan Muktazilah dengan ideologi rasionalnya yang berdampak perkembangan beberap disiplin ilmu tidak terbendungkan dan mengalami perkembangan pesat. Meski dalam suasana seperti itu, imam Ahmad bin Hanbal tetap giat mempelajari ilmu hadis, bahkan melakukan pengembaraan keseluruh pelosok negeri di timur, barat, utara, dan selatan negeri semenanjung bumi Arab demi mendalami ilmu agama dan untuk mendapatkan hadis-hadis sahih yang tersebar di negeri Arab.[87]

Ayahnya meninggal ketika ia masih kecil, sehingga tumbuh menjadi dewasa sebagai seorang anak yatim. Ibunya, Shafiyyah binti Maimunah binti 'Abdul Malik al-Syaibaniy, berperan penuh dalam mendidik dan membesarkannya. Imam Ahmad lahir di tengah-tengah keluarga yang terhormat, memiliki kebesaran jiwa, kemauan, kesabaran dan ketegaran menghadapi penderitaan. Ayahnya

[86]Muhammad Salam al-Madkur, *al-Ijtihad Fi al-Tasyri' al-Islami* (Cet. I; Mesir: Dar al-Nahdah al-Arabiyah, 1984), h.75.

[87] Hasbi Ash Shiddiieqy, *Sejarah Pertumbuhan dan Perkembangan Hukum Islam,* (Jakarta: Bulan Bintang, 1971), h. 128.

termasuk salah satu tokoh pejuang. Bahkan kakeknya Hanbal bin Hilal pernah menjabat sebagai Gubernur di Sakhas Persia pada masa Dinasti Amawiyah. Akan tetapi ia menjadi salah seorang pendukung Abbasiyah, ketika kekuatan politik Dinasti Umayyah sudah mulai merosot.

Di usia mudanya, Imam Ahmad memiliki kecenderungan terhadap disiplin ilmu hadis. Cita-cita terbesarnya tertuju kepada keinginan mengambil hadits dari para perawinya. Bahkan mengatakan bahwa orang pertama yang akan didatangi untuk mengambil hadits adalah al-Qadhi Abu Yusuf, murid dari imam Abu Hanifah. Imam Ahmad tertarik untuk menulis hadits saat masih berumur 16 tahun. Beliau terus berada di kota Baghdad mengambil hadits dari syaikh-syaikh hadis di kota itu. Beliau melakukan *mulazamah* kepada syaikhnya, Hasyim bin Basyir bin Abu Hazim al-Wasithiy hingga syaikhnya tersebut wafat. Disebutkan oleh putra beliau bahwa beliau mengambil hadits dari Hasyim sekitar tiga ratus ribu hadis lebih.[88]

Ulama lain yang menjadi sumber beliau mengambil ilmu adalah Sufyan bin ‘Uyainah, Ismail bin ‘Ulayyah, Waki‘ bin al-Jarrah, Yahya al-Qaththan, Yazid bin Harun, dan lain-lain. Berkat ketekunannya dalam mengumpulkan hadis dari perwi-perawinya, maka upaya itu membuahkan hasil dengan sebuah karya berupa kitab hadis Musnad Ahmad dan memuat sekitar 4000 hadis.[89]

Di bidang Fikih imam Ahamad diakui sebagai seorang *mujtahid mustaqil* (mujtahid yang tidak terkait dengan mazhab pendahulunya) dan diakui layak untuk mengembangkan mazhabnya sendiri. Meski pun demikian, imam Ahmad dalam melakukan istinbat hukum memiliki kemiripan dalam penggunaan *manhaj* (metode) dengan imam Syafi’, karena ia pernah belajar pada imam Syafi’ baik ketika

[88]Muhammad Jawad Mughniyah, *al-Fiqh ‘ala al-Mazahib al Khamsah*, terj. Maskur AB., dkk., *Fiqih Lima Mazhab*, h. xxxi.

[89]Hasjim Abbas, *Kodifikasi Hadis dalam Kitab Mu’tabar* (Surabaya: Fakultas Usuluddin IAIN Sunan Ampel, 2003), h. 38-39.

berada di Mekah maupun ketika di Baghdad. Ketika itu Syafi' pernah memuji sifat kezuhudan, wara' dan kedalaman ilmu yang dimilikinya.[90]

Karya imam Ahmad dalam Fikih tidak ditemukan penjelasan pasti, sebab ia tidak menghimpun Fikihnya serta tidak didiktekan pada murid-muridnya, sehingga tidak ditemukan pandangan yang orisinil, sehingga terdapat beberapa ulama yang tidak mengakuinya sebagai pukaha. Seperti; Ibnu Jarir al-Tabari, al-Tahwi, al-Dabbusi, al-Nasafi, al-Sili al-Maliki, al-Gazali dan Ibnu Qutaibah. Tidak ditemukannya karya kitab Fikih bagi imam Ahmad ini sebagian besar ulama tetap mengakui bahwa ia termasuk ulama Fikih karena di masa hidupnya bayak melakukan fatwa yang didasarkan nas baik dari *al-qur'an* maupun hadis. Dalam memutuskan hukum suatu masalah, Ahmad bin Hanbal membangun keputusan-keputusannya di atas lima pokok utama, diantaranya; *al-qur'an*, hadis shahih, fatwa Nabi, pendapat sahabat, hadits-hadits yang berderajat *do'if* dan mursal (selama tidak tertolak dan mungkar), dan qiyas.[91]

Menurutnya, posisi *al-qur'an* dan hadis disejajarkan sebagai peringkat pertama sumber hukum dalam Islam, dengan alasan kehujjahan hadis ditetapkan dengan *al-qur'an*, namun demikian dalam praktiknya tetap memposisikan hadis pada sumber kedua. Jika ditemukan nas hadis yang dianggap sah sebagai dalil suatu masalah hukum, maka secara mutlak berpegang pada hadis tersebut sekalipun bertentangan dengan pendapat sahabat. Ber*istidla>l* dengan metode ijma' tidak boleh dilakukan terkecuali jika disepakati oleh semua ulama seluruh dunia, sehingga yang diterima olehnya hanya ijma' sahabat, dan menolak ijma' pasca sahabat karena hal seperti itu mustahil terjadi. Imam Ahmad bin Hanbal wafat di

[90] Muhammad Ali al Sayis, *Nasyah al-Fiqh al-Ijtihad wa Atwaruhu* (Mesir: Majma' al Buhuts al-Islamiy, 1970), h.102.

[91] Jalaluddin Rahmat, *Tinjauan Kritis atas Sejarah Fiqh: dari Fiqh al-Khulafa' al-Rasyidin hingga Mazhab Liberalisme*, dalam *Kontekstualisasi Doktrin Islam dalam Sejarah*, h. 276.

Baghdad pada usia 77 tahun atau tepatnya pada tahun 241 H./885 M. pada masa pemerintahan khalifah al-Wathiq. Sepeninggal beliau, mazhab Hanbali berkembang pesat dan menjadi salah satu mazhab yang banyak di ikuti.[92]

[92]Abu Zahrah, *Ibn Hanbal Hayatuh wa 'Asruh Arauh wa Fiqhuh,* (Kairo: Dar al-Fikr al- 'Arabi, t. th.), h. 241-331.

# BAB II
# MAZHAB FIKIH PESANTREN

## A. Mazhab Fikih Dalam Dunia Pesantren

Sejarah perkembangan ushul Fikih mencatat dua aliran pemikiran yang berbeda yakni, pertama kalangan *ahl al-ra'yi* dengan tingkat penggunaan rasio lebih dominan dari penggunaan dalil nas. Ke-dua adalah *ahl al-hadis* dengan corak penggunaan dalil nas lebih dominan dari penggunaan rasio. Embrio dari dua corak pemikiran tersebut mulai terjadi Pada masa sahabat misalnya, ditemukan aliran Fikih Ibnu Umar (w. 73 H) di Hijaz mewakili aliran *ahl al-hadis*\, sementara di Iraq dikenal Ibnu Mas'ud (w. 33 H) dengan *aliran ahl al-ra'yi*. Fase selanjutnya adalah *tabii'in*, *ahl al-hadis*\ dimotori oleh Said bin Musayyab (w. 93 H), sedang *ahl al-ra'yi* oleh al-Qamah al-Nakh'i (w. 72 H).[1]

Berikut fase empat imam mazhab; 1) Abu Hanifah (699-767 M) dengan penggunaan frekuensi akal lebih banyak, akal lebih dipentingkan dalam proses pengambilan hukum dari pada hadis. 2) Malik bin Anas (714-795 M) dengan tidak mengabaikan rasio guna pertimbangan kemaslahatan. Tokoh ini sangat berwibawa, orang-orang dalam majelisnya takut untuk membantah pendapatnya karena menurutnya ketentuan-ketentuan hukum hanya terdapat dalam Alquran dan hadis, hanya Allah dan Rasulnya yang berhak menentukan hukum, sehingga terkesan tradisionalis. 3) Muhamad bin Idris al-Syafi'i (767-819 M) dikenal memiliki dua corak

[1] H. Abu Yasid, *Islam Akomodatif: Rekonstruksi Pemahaman Islam Sebagai Agama universal* (Jogjakarta: LkiS, 2004), h. 60.

pemikiran yakni *al-qaul al-qadim* dan *al-qaul al-jadid,* kenyataan ini menjadikan Syafi' lebih moderat. 4) Ahmad bin Hanbal (780-855 M) dengan corak pundamentalis, penggunaan hadis *da'if* harus lebih diprioritaskan dari pada akal.[2]

Parameter dalil yang digunakan oleh mereka mulai diformulasikan melalui metodologi dan pendekatan, sehingga pada era inilah semangat produktifitas ijtihad dilandaskan pada metodologi tertentu yang terkodifikasi secara utuh dan sistematik, sehingga layak untuk dijadikan dasar pijakan dalam penemuan dan penerapan hukum bagi masyarakat muslim.[3]

Produk ijtihad dari empat imam tersebut teramu dalam beberapa kitab Fikih yang sekarang ini menjadi referensi dalam pengajian rutin pada sejumlah pesantren. Tidak terkecuali dua pesantren besar di Sulawesi Selatan yakni; Pondok Pesantren As'adiyah Kabupaten Sengkang dan Pondok Pesantren Darud Dakwah Wal Irsyad (DDI)-AD Mangkoso di Kabupaten Barru. Referensi yang paling banyak dikaji dalam aktivitas dua pesantren tersebut umumnya kitab mazhab Syafi'i, sehingga masyarakat pesantren lebih dominan memilihnya sebagai landasan dalam tata cara (*kaefiyat*) pelaksanaan ibadah dan mu'amalah, bahkan lebih ekstrim dinyatakan sebagai mazhab Fikih pesantren.

Fikih mazhab dalam dunia pesantren mesti dipertahankan karena menjadi karakter dari sebuah langkah kehati-hatian untuk tidak melakuan interpretasi bebas terhadap teks keagamaan. Kehawatiran seperti ini akan menjadi sebuah dilema ketika diperhadapkan dengan perkembangan dan perubahan zaman sebagai dampak dari kemajuan teknologi yang menuntut pada penemuan hukum. Faham-faham yang telah dimuat sebagai ketentuan-

[2]Jalaluddin Rakhmat, *Tinjauan Kritis atas Sejarah Fikih: Dari Fikih al-Khulafa' al-Rasyidin Hingga Mazhab Liberalisme* dalam *Kontekstualisasi Doktrin Islam dalam Sejarah* (Cet. II; Jakarta: Paramadina, 1995), h. 274-294

[3]Muhammad Sa'id Ramadhan al-Buwat}i, *'An La Mazhabiyyah Akhtaru Bid'ah Tuhaddid al- Syari'ah al-Islamiyah* (Beirut: Dar al-Fikr, t.th), h. 1.

ketentuan hukum yang ada pada beberapa mazhab, terkadang sulit untuk disesuaikan pada masalah-masalah tertentu. Salah satu contoh adalah zakat profesi yang tidak ditemukan dalam kitab-kitab terdahulu. Penemuan hukum tersebut dapat dilakukan melalui beberapa metode seperti metode *bayani, ta'lili dan istislahi*.

Tiga metode ini menjadi landasan di kalangan bagi ulama Fikih untuk memahami aturan hukum yang bersifat normatif dan kurang jelas, sebagai upaya untuk menetapkan hukum dari peristiwa baru yang ketentuan hukumnya belum dituangkan dalam kitab-kitab buah karya dari para imam mazhab. Demikian halnya dengan teks ayat dan hadis yang kadang-kadang hanya memuat aturan universal, masih perlu dilakukan penemuan hukum berdasarkan metodologi penetapan hukum yang disepakati.

Karena itu, pola bermazhab mencakup dua hal; pertama, *qauli* yakni bermazhab secara perbal dan tekstual. Umumnya pola seperti ini berlaku pada masyarakat awam yang tidak punya pilihan lain kecuali bermazhab secara tekstual. Artinya apa yang disampaikan oleh para imam mazhab, maka akan diikutinya. *Kedua*, adalah *manh}aji* yakni bermazhab secara metodologi. Pola seperti ini berlaku bagi orang-orang yang memiliki perangkat keilmuan bidang keagamaan, tetapi belum mencapai tingkat mujtahid *mutlaq mustaqil* (seperti tingkatan para imam mazhab yang empat).[4]

Konstruksi Fikih dua pesantren di atas, masih mempertahankan pola berfikih dengan tetap berdasar pada mazhab, namun keduanya lebih cenderung pada pola *manh}aji*. Bukan sekedar mengikuti semata, tetapi secara cerdas mau mempelajari dan mengikuti metode-metode dalam memahami sejumlah dalil. Karena itu mesti ada keberanian menyeleksi mana yang kuat dan yang lemah, bahkan harus berani melakukukan kreasi manakala ditemukan kekeliruan dalam penggunaan suatu hadis yang ternyata *da'if*, serta keberanian

[4]MA. Sahal Mahfudh, *Nuansa Fiqih Sosial*, (Cet. I; Yogyakarta: LKiS, 1994), h. xxxvi.

untuk mengembangkan pemahaman keagamaan dengan melalui metode *istinbat*.

Bermazhab secara *manhaji*, juga pernah dianjurkan oleh Abu al-Hasan ‘Ali bin Muhammad bin Habib al-Mawardi menukil dari pernyataan al-Syafi’ dari maksud ungkapannya bahwa tidaklah dianggap dekat bagi orang yang menginginkan ilmu tersebut, sementara mengetahui larangan untuk bertaqlid (mengetahui tanpa mengetahui alasan) kepadanya, dan kepada yang selainnya. Agar dengan demikian dia memperhatikan agamanya dan berhati-hati untuk dirinya.[5]

Ungkapan tersebut memberikan sinyal bahwa Imam Syafi’ sendiri merasa keberatan kalau ada orang yang bertaqlid, bahkan tidak berkenan jika ada orang bertaqlid kepada siapa pun. Hal ini dimaksudkan agar setiap muslim memiliki motivasi untuk mempelajari dan mendalami agamanya, selanjutnya dari hasil pendalaman itu, akan berimplikasi terhadap semangat dalam pelaksanaan ibadah, yang didasari oleh keyakinan terhadap nilai-nilai kebanaran yang telah disampaikan oleh para Imam mazhab.

Melihat tata cara (*kaefiyat*) pelaksanaan ibadah dari dua pesantren di atas, sebenarnya lebih banyak dipengaruhi oleh Fikih mazhab yang didasarkan pada paham-paham Syafi‘iyah. Meski pun demikian, berdasarkan survei awal yang dilakukan terdapat praktik-praktik dalam pelaksanaan ibadah mereka yang merujuk pada mazhab lain. Misalnya dalam kondisi darurat mereka membolehkan tayamum dengan cara pelaksanaannya tidak didasarkan pada mazhab Syafi’i yang semestinya menggunkan material berupa debu suci, dipersiapkan pada saat ingin melakukan perjalanan. Umumnya mereka lebih cenderung memilih mazhab Hanafi dengan

[5]Abu al-Hasan ‘Ali bin Muhammad bin Habib al-Mawardi, *al-Hawi al-Kabir; al-Muqaddimah* (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 1994), h. 172.

menempelkan ke dua telapak tangan pada dinding dan disapukan pada bagian-bagian wajib dalam tayammum.

Pembinaan dalam bidang Fikih dua pesantren tersebut tampaknya memiliki tujuan sama yakni berupaya untuk menghasilkan *fuqaha* (alumni yang memiliki basis kuat dalam ilmu Fikih), serta memiliki kemampuan melakukan mediasi bagi perubahan sosial melalui aktivitas pemberdayaan umat. Langkah ini diawali dengan keyakinan penuh terhadap ulama sebagai ahli agama dan pendamping masyarakat, dan menjadi simbol dari pemahaman Islam yang sempurna (*Islam kaffah*).

Ulama dengan kapasitas keilmuan yang komprehensif sebagai tumpuan harapan bagi umat Islam untuk menjawab problem-problem kemanusiaan, yang di dalam *al-Qur'an* ditemukan sekitar 3 ½ ayat mencakup persoalan sosial yaitu; ayat yang berkaitan dengan hidup kekeluargaan, perkawinan, perceraian, hak waris, perdagangan, perekonomian, jual beli, sewa menyewa, pinjam meminjam, gadai, perseroan kontrak dan sebagainya.[6] Termasuk dalam hal ini ketidak-adilan, penindasan, kesewenang-wenangan dan kemiskinan yang terjadi di tengah-tengah masyarakat.

Kaderisasi ulama di Pondok Pesantren As'adiyah Sengkang dan Darud Dakwah Wal Irsyad (DDI)-AD Mangkoso dengan corak pembinaan masing-masing pesantren dianggap sebagai solusi awal dari lahirnya ulama yang diharapkan bakal mendampingi masyarakat. Harapan itu akan terwujud ketika penguasaan beberapa disiplin ilmu terus diupayakan. Solusi tepat yang dilakukan oleh dua pesantren itu adalah melaksanakan kaderisasi ulama sebagai suatu upaya untuk mempersiapkan calon-calon pemimpin yang intelek dan memiliki itegritas, matang dalam pembinaan serta tangguh dalam mempertahankan dan mengembangkan identitas *khair ummah* dengan karakter umat yang bertaqwa kepada Allah swt. Umat yang

[6] Lihat., Harun Nasution, *Islam Ditinjau Dari Berbagai Aspeknya*, Jilid II, (Jakarta: Universitas Indonesia, 1979), h. 8.

tidak risau terhadap kesenjangan antara jumlah mayoritas umat Islam dan kualitas kehidupan mereka yang tertinggal jauh pada hampir semua bidang, karena posisi mayoritas *tunakualitas* akan menjadi beban bagi Islam yang ingin membangun peradaban asri yang berkualitas tinggi di muka bumi.[7]

Tradisi kaderisasi ulama dalam lingkungan pesantren adalah bagian dari perwujudan peradaban berkualitas. Praktik pelaksanaan kaderisasi tersebut, bukan hanya pada kegiatan intra melainkan juga melalui kegiatan ekstra berupa pengajian-pengajian di masjid, rumah-rumah para ulama serta pembinaan secara aplikatif dari hasil kajian yang dilaksanakan. Kegiatan ini merupakan bentuk tradisi pesantren dengan lebih banyak melakukan pertemuan langsung (*liqa>'*) dengan tujuan meniru dan meneladani ulama, ustaz atau guru.

Tradisi ulama yang diwariskan melalui bentuk kaderisasi, jika diterapkan dalam dunia santri akan lebih banyak berpengaruh terhadap pengetahuan, etika, akidah, syariah dan beberapa *kaefiyyat* (tata cara) dalam pelaksanaan ibadah. Bahkan lebih jauh akan turut berpengaruh pada dinamisasi pemahaman mereka, serta memiliki kemampuan ber jalan sesuai dengan perkembangan zaman, seiring dengan kemajuan ilmu pengetahuan dan teknologi.

Tuntutan akan kesesuaian dan keselarasan tersebut, oleh Jalaluddin Rahkmat, ditegaskan bahwa aturan yang wajib diperhatikan ulama, terlebih bagi ahli Fikih ialah memperhatikan perkembangan yang terjadi dari hari ke hari, sambil memperhatikan tradisi dan kebiasaan, dengan perubahan waktu dan tempat. Hukum-hukum sebagai hasil dari ijtihad, memungkinkan adanya hukum yang landasan kemaslahatannya temporal, bisa berubah menurut perubahan waktu dan keadaan.[8]

---

[7]Ahmad Syafii Maarif, *Islam dalam Bingkai Keindonesiaan dan Kemanusiaaan Sebuah Refleksi Sejarah*. (Cet. I; Bandung: Pustaka Mizan, 2009) h.213.

[8]Lihat Jalaluddin Rakhmat, *Dahulukan Akhlak di atas Fikih,* (Bandung: Mizan, 2007), h. 213.

Sikap fleksibilitas di atas, membuka peluang munculnya sejumlah mazhab yang memiliki corak sendiri-sendiri sesuai dengan latar belakang sosio-kultural dan politik di mana mazhab itu tumbuh dan berkembang. Akurasi dan relevansi dari se jumlah mazhab tersebut tergantung pada kerangka metodologi penggalian hukum (القواعدالاستنباط). Melalui perangkat metodologi tersebut segala permasalahan bisa didekati dan di cari legalitas hukumnya.

Salah satu contoh, ketika Imam Syafi' mengkorelasikan antara faktor lingkungan sosial budaya dan hukum Islam. Eksplorasi terhadap hukum Islam yang dilakukan dikenal dengan *al-qaul al-qadim* dan *al-qaul al-jadid*. Hasil ijtihad hukum dalam masalah yang sama dari seorang Mujtahid imam Syafi' ketika berada di Iraq sangat berbeda ketika berada di Mesir. Metode *istinbat al-hukm* yang berbeda berpengaruh pada hasil konklusi berbeda, karena yang paling mendasari adalah faktor struktur sosial, budaya, dan letak geografis.[9]

Fenomena atas langkah dari Imam Syafi' melakukan *istinbat* hukum, juga akan dirasakan oleh ulama dan kader-kader ulama Pondok Pesantren As'adiyah dan Pondok Pesantren Darud Dakwah Wal Irsyad (DDI)-AD Mangkoso. Tantangan terbesar dihadapi adalah di satu sisi menjadikan sajian keilmuan yang telah diberikan berjalan sesuai dengan perkembangan zaman, sementara di sisi lain pola bermazhab dianggap menjadi faktor penghalang untuk melakukan pembaharuan hukum, karena dengan pola seperti itu

[9]Corak fikih Imam Syafi' dipengaruhi oleh banyaknya daerah yang pernah ditempati seperti ketika ber domisili di Irak, sempat membentuk mazhabnya sendiri dengan term *qaul al-qadim*. Demikian halnya ketika berdomisili di Mesir, Syafi' banyak mendapat pandangan dan pengalaman baru, mengetahui adat istiadat Mesir yang selama ini belum pernah dialaminya ketika di Irak dan Hijaz, sehingga melahirkan *qaul al-jadid*. Lihat. Hilaluddin MS, *Riwayat Ulama Besar Imam Syafi'iy*, (Surabaya: Apollo, 1995), h. 47-52.

terkesan agak tekstual, bahkan terkadang sedikit lebih ekstrim dengan mematok mazhab sebagai referensi yang tidak terbantahkan.

Menyikapi hal tersebut maka pengelolaan pesantren mesti dilakukan secara maksimal, apalagi ketika pesantren diperhadapkan dengan asumsi masyarakat tentang perubahan pesantren secara gradual. Asumsi dasar menganggap bahwa pesantren adalah sebuah lembaga pendidikan Islam "tradisional" yang hanya mengajarkan ilmu-ilmu agama Islam dengan metode pengajaran sorogan. Ulama di Pesantren mengajarkan ilmu-ilmu agama dari kitab-kitab kuning standar. Mulai dari kitab kecil (*al-mabsut*), kitab-kitab sedang (*al-mutawassitah*) sampai pada kitab-kitab besar atau tingkat tinggi (*al-'ali*).

Pembenahan atas sajian referensi di Pondok Pesantren As'adiyah dan Darud Dakwah Wal Irsyad (DDI)-AD Mangkoso merupakan langkah tepat untuk menjadikan pesantren sebagai jalan terbaik untuk mengangkat harkat dan martabat umat Islam melalui perbaikan kualitas pendidikan umat. Karena itu upaya pesantren adalah mempersiapkan peserta didik berakidah kokoh, berakhlak mulia, berilmu pengetahuan luas, memiliki kreativitas tinggi dengan sebuah harapan agar mereka hidup secara dinamis dalam bermasyarakat.

Salah satu langkah yang dilakukan adalah melalui proses kaderisasi demi membangun kembali pencitraan masyarakat terhadap kualitas jebolan-jebolan pesantren yang sekarang ini diasumsikan turun. Bahkan masyarakat menilai kalau kualitas ulama sekarang berbanding terbalik dengan ulama dahulu, baik dari kapasitas keilmuan dimilikinya maupun tingkat kharismatiknya.

Langkah antisifatif dari asumsi tersebut menuntut agar pembenahan proses kaderisasi ulama di Pondok Pesantrean As'adiyah dan Pondok Pesantren Darud Dakwah Wal Irasyad (DDI)-AD Mangkoso dilaksanakan pada lingkungan dan tingkat lebih tinggi. Program ini lebih dikonsentrasikan pada pengkajian secara

khusus dengan pola Pendidikan Kader ulama melalui *Ma'had al-'Aliy*.

Kaderisasi yang dilaksanakan pada pesantren As'adiyah dengan pola pengkaderan ulama *Ma'had al-'Aliy* memberikan gelar Kiai Muda (K.M.) bagi alumninya, sementara pada Pondok Pesantren Darud Dakwah Wal Irsyad (DDI)-AD Mangkoso memberikan gelar akademik *al-'Alim*. Alumni yang akan dihasilkan oleh dua lembaga tersebut, telah dibekali berbagai disiplin ilmu pengetahuan agama seperti; *aqidah, tafsir, usul al-fikih*, Fikih klasik dan kontemporer serta beberapa ilmu alat lainnya. Agar kualitas alumni terjamin, maka mulai dari proses perekrutan calon-calon peserta kader ulama dilaksanakan melalui seleksi ketat.

Bagi *Ma'had al-'Aliy* Pondok Pesantren Sengkang, Awal dari program ini dibentuk atas kerja sama antar beberapa pesantren ternama di Sulawesi Selatan yakni: Pesantren As'adiyah, Pesantren Darud Dakwah wal Irsyad (DDI), Urwatul Wutsqa dan Pesantren Yasrib Soppeng. Pengelolaan program ini pernah dilakukan secara bergilir. Namun, dalam perkembangan selanjutnya dilaksanakan dalam lingkungan masing-masing pesantren, dan yang eksis hingga sekarang adalah kaderisasi ulama di pesantren As'adiyah Sengkang, pesantren Yasrib Soppeng dan *Ma'had al-'Aliy* pada Darud Dakwah Wal Irsyad (DDI)-AD Mangkoso kab. Barru.

Program ini dilaksanakan untuk melahirkan ulama-ulama muda yang diharapkan mampu menjawab problematika umat, dan mudah diterima oleh masyarakat. Oleh karena itu, dalam proses kaderisasi, mereka yang ikut pada program ini mulai dicitrakan sebagai calon ulama secara perlahan dengan pembentukan karakter melalui penugasan untuk membawakan pengajian-pengajian kitab kuning secara rutin pada beberapa masjid.

Di bidang Fikih, kitab-kitab yang dijadikan referensi antara lain: *Kifayah al-Akhyar*, *Irsyad al-Ibad* dan beberapa kitab Fikih lainnya sebagai kajian dasar. Sementara pada kajian lanjutan difokuskan pada kitab-kitab perbandingan (*al-maqarin*) seperti *Bidayah al-*

*Mujtahid*, *Kitab al-Fikih 'ala al-Mazahib al-Arba'ah*, dan pengkajian beberapa disiplin ilmu alat, yang bakal dijadikan metode (*manhaj*) dalam penemuan hukum dari berbagai problematika sosial.

Perkembangan dalam pengkajian yang bertumpu pada pembenahan aspek metodologis, tidaklah sepenuhnya menjadi tumpuan bagi masyarakat muslim, karena dampak yang paling dikhawatirkan adalah bentuk-bentuk eksplorasi bebas dan eksploitasi keilmuan terhadap ilmu-ilmu agama yang tiada henti. Kehawatiran ini ditandai dengan munculnya ilmuan dibidang hukum Islam dan ilmuan di bidang sosial dengan perkembangan metodologi secara interdisipliner dan multi-disipliner yang tidak terkontrol. Dampak krusial dengan corak pemahaman seperti itu tidak jarang memicu kerisauan masyarakat.

Kehawatiran tersebut perlu dilakukan penguatan terhadap beberapa disiplin ilmu terikat dengan metodologi pendekatan yang dalam terminologi pesantren disebut ilmu alat seperti, *Ilmu Lugah, Nahwu, Sarf, Balagah, Usul al-Fikih, Usul al- Hadis* | dan *Ulum al-Qur'an*.

Beberapa disiplin ilmu alat tersebut merupakan perangkat-perangkat syariah, yang secara faktual belum diberdayakan secara maksimal untuk menggiring ilmu-ilmu kesyariahan, padahal melalui beberapa disiplin ilmu itu, metodologi pemecahan masalah dapat dipertanggung-jawabkan sehingga ruang lingkup ilmu-ilmu Fikih akan semakin luas, dan dapat dikaji melalui teknik-teknik yang dibenarkan dalam kerangka ijtihad. Oleh Karena itu, ijtihad sangat dibutuhkan dan perlu digalakkan melalui beberapa langkah, yaitu:

1. Memasyarakatkan pendapat bahwa pintu ijtihad masih terbuka;
2. Menggalakkan pengkajian dalam bidang *Usul al-Fikih, Fikih muqaranah, Siyasat al-Syar'iyat* dan *Hikmah al-Tasyri';*
3. Menggalakkan pendapat yang mengatakan bahwa orang harus terikat dengan salah satu mazhab [*sic*];

4. Mengembangkan toleransi dalam bermazhab dengan mencari pendapat yang paling sesuai dengan kemaslahatan.[10]

Langkah penggunaan *manhaj* semestinya mengarah pada pengembangan hukum dalam Islam dan berjalan mengikuti hukum yang bergerak (*mobile law*) atau dalam *term* usul Fikih lebih dikenal dengan *tagayyur al-ahkam* (perubahan hukum) akan terus terjadi berdasaran pergerakan aktor dan masyarakat yang berubah (*mobile people*). Kenyataan tersebut memberikan kesan bahwa Islam selalu dinamis mengikuti arah perkembangan zaman.

Dengan demikian, kitab-kitab referensi yang menjadi kajian bagi kader-kader ulama pada pesantren As'adiyah dan Darud Dakwah Wal Irsyad (DDI) Mangkoso, di samping memberikan kajian Fikih mazhab, juga mengarah pada pengayaan dan penguatan metodologi (*manhaj*). Kajian Fikih mazhab akan memberikan pemahaman dasar terhadap berbagai problematika hukum selanjutnya kajian metodologis (*manhaji*) menggiring pada sikap moderat (keterbukaan) dalam bermazhab bagi kader-kader ulama yang dihasilkan.

Perbedaan mazhab bagi kader-kader ulama suatu ketika akan dihadapi, terlebih jika diperhadapkan dengan kondisi stratifikasi sosial keberagamaan masyarakat Fikih mazhab yang variatif. Dengan demikian proses kaderisasi melalui aktivitas pesantren As'adiyah dan pondok pesantren Darud Dakwah Wal Irsyad Mangkoso menjadi tumpuan besar untuk mencetak kader-kader ulama dibidang fikih yang tetap berdasar pada mazhab secara *manhaji*.

## B. *Manhaj* (Metode) Dalam Fikih Pesantren

Fikih lebih bersifat aspiratif dalam menjawab berbagai problema yang timbul dalam masyarakat. Tidak heran teori-teori

[10] Lihat., Ibrahim Hosen, *Memecahkan Permasalahan Hukum Baru*. Dalam Haidar Baqir dan Syafiq Basri, ed., *Ijtihad dalam Sorotan* (Cet. IV; Bandung: Mizan, 1996), h. 44.

tentang penemuan hukum lahir dari fukaha karena disiplin ilmu itu, selalu dinamis ketimbang dengan ilmu lainnya. Hal ini berhubungan dengan kenyataan bahwa dalam masyarakat Islam justeru persoalan Fikih merupakan persoalan hidup sehari-hari khsususnya dalam aspek Fikih ibadah dan mu'amalah.

Penerapan sebuah hukum harus didahului dengan aktivitas penemuan hukum yang lazim diartikan sebagai proses pembentukan hukum oleh para fukaha dalam proses menyelesaikan peristiwa-peristiwa hukum yang konkrit. Penemuan hukum merupakan upaya bahwa seakan-akan hukumnya sudah ada, dan suatu peristiwa yang tidak ada ketentuan hukumnya harus pula dilakukan melalui ijtihad sehingga hukumnya ditemukan. Dengan demikian terbentuklah hukum atas peristiwa tersebut.

Penemuan hukum dalam kajian Fikih/ushul, umumnya berkaitan dengan persolan hukum yang bersifat *qat'i* dan *dzanni*.[11] Adapun kategori *qat'i* dibedakan menjadi dua bagian, yaitu; *Pertama*, *qath'i al subut* atau *al-wurud*. Aspek ini berkaitan dengan otentisitas, validitas, dan otoritas sumber datangnya. Jika nas datang dari sumber yang valid, otentik, dan otoritatif, maka nas itu disebut *qat'i al wurud*. Jika tidak memenuhi persyaratan tersebut, nas itu disebut *zanni al-wurud*.[12] *Kedua*, *qat'i al-dalalah.* Kategori ini berkaitan dengan *dalalah*nya (*meaning*-nya) atau penunjukkan suatu lafaz terhadap maknanya. Jika penunjukkan maknanya jelas, tegas, dan definitif, maka nas itu disebut *qat'i al- dalalah*. Abdul Wahhab

[11]*Qat'i* dan *Zanni* berasal dari bahasa Arab: قطع yang berarti putus, pasti, diam; ظن yang berarti perkiraan, sangkaan (antara benar dan salah). Ahmad Warson Munawwir, *Kamus al-Munawwir Arab-Indonesia Terlengkap*, h. 947 dan 1219.

[12]Umumnya ulama mengakui bahwa al-Qur'an secara keseluruhan berkapasitas *qat'i al-subut.* Artinya, bahwa seluruh ayat-ayat yang terhimpun didalamnya, bersumber secara pasti dari Allah SWT atau Rasulullah SAW, yang dapat dibuktikan dari segi penyampaian atau periwayatan. Umat Islam menyakini sepenuhnya bahwa *al-Qur'an* itu benar-benar datang dari Allah *swt*. Lihat Alimin Mesra, *Ulumul Qur'an*, (Jakarta: PSW UIN Jakarta, 2005), h. 123.

Khallaf mendefinisikan *qat'i al-dalalah* adalah nas-nas yang menunjukkan adanya makna tertentu yang harus dipahami dari teks (ayat atau hadis); tidak mengandung kemungkinan takwil (pengalihan dari makna asal kepada makna lain). serta tidak ada tempat atau peluang untuk memahami makna lain selain makna yang ditunjukkan teks.[13]

Disamping dalil nas *qat'i* juga terdapat *zanni*, oleh para ilmu Fikih/usul Fikih dipahami sebagai petunjuk yang masih berupa dugaan, asumsi, hipotesis, atau masih samar sehingga sangat memungkinkan timbulnya pengertian dan makna lain, sehingga terbuka peluang untuk melakukan interpretasi terhadap teks. Dari dua kategori diatas dipahami bahwa peluang dalam penemuan hukum Islam hanya dapat dilakukan pada wilayah ayat-ayat yang bersifat *zanni*, karena menjadi sasaran utama bagi para mujtahid dalam mengembangkan hukum Islam, melalui kaidah-kaidah *iyah* dan *usuliyah*.

Umat Islam menyadari sepenuhnya bahwa sumber-sumber hukum *qat'i* sangatlah terbatas jumlahnya. sementara penomena *social* yang menuntut solusi hukum terus bertambah. Oleh karena itu, Ibnu Rusyd dalam kitab *Bidayah al-Mujtahid* menyatakan bahwa; Persoalan-persoalan kehidupan masyarakat tidak terbatas jumlahnya, sementara jumlah nas (baik *al-Qur'an* dan Hadis), jumlahnya terbatas. Oleh karena itu, mustahil sesuatu yang terbatas jumlahnya bisa menghadapi sesuatu yang tidak terbatas.[14]

Pernyataan Ibnu Rusyd di atas, merupakan anjuran untuk melakukan ijtihad terhadap kasus-kasus hukum baru yang tidak secara eksplisit dijelaskan sumber hukumnya dalam nas. Dengan demikian, Ijtihad merupakan satu-satunya jalan untuk mewujudkan

[13]Abdul Wahhab Khalaf, *Ilmu Usul Fiqh*, terj. Masdar Helmy, (Cet. 1; Bandung: Gema Risalah Press, 1997), h. 62.

[14]Ibn Rusyd, *Bidayah al-Mujtahid wa Nihayah al-Muqtasid* (Indonesia: Dar al-Kutub al-Arabiyyah, t.th.), h. 2.

dinamisasi ajaran Islam sesuai dengan tuntutan perubahan zaman dengan berbagai problematika persoalan yang mewarnai seluruh dimensi kehidupan manusia.

Fikih sebagai sebuah hasil ijtihad, pada awalnya merupakan kebijakan hukum seorang hakim atas permasalahan tertentu, bukan undang-undang syari'at. Begitu juga ketika para ulama usul Fikih merumuskan metode atau kaidah-kaidah dalam pengambilan hukum, mereka tidak mencanangkan itu sebagai sebuah undang-undang, melainkan pendekatan yang mestinya digunakan untuk melahirkan hukum tertentu, bahkan metode yang mereka gagas pun bertolak dari *al-Qur'an* dan Sunnah.

Alasan diatas semakin memperkuat untuk melakukan upaya penemuan hukum Islam dengan melalui proses ijtihad, dengan harapan bahwa hukum-hukum yang ada, mampu menjawab permasalahan dan perkembangan baru yang ditimbulkan oleh kemajuan ilmu pengetahuan dan tehnologi modern, baik hukum-hukum itu sebagai sebuah permasalahan baru yang belum ada ketentuan hukumnya, maupun sebagai pengganti ketentuan hukum lama yang tidak sesuai lagi dengan keadaan dan kemaslahatan manusia masa kini. Minhajudidin dalam *Sistematika Filsafat Hukum Islam* menuliskan bahwa solusi terhadap problematika sosial keagamaan, akan lebih tepat jika memahami tujuan falsafi dari pensyari'atan dari sebuah aturan hukum, karena akan mengungkapkan nilai-nilai, hikmah, manfaat dan kegunaannya, sehingga umat islam semakin sadar dalam mengamalkannya.[15]

Menurut Yusuf al-Qardhawi, setiap zaman memiliki problematika, konteks realitas dan berbagai kebutuhan yang memunculkan permasalahan-permaslahan baru. Ada juga peristiwa atau persoalan lama yang terjadi dalam kondisi dan sifat yang dapat

[15] Lihat. Minhajuddin, *Sistimatika Filsafat Hukum Islam: Ibadah, Mu'amalah, Perkawinan, Jinayah, Peradilan, Keadilan* (Ujung Pandang: CV Berkah Utami, 1996), h. 7.

mengubah tabiat, bentuk dan pengaruhnya. Kadang-kadang hukum atau fatwa yang ditetapkan oleh ulama-ulama terdahulu tidak relevan lagi sehingga fatwa tersebut harus direvisi karena berubahnya masa, tempat, adat istiadat, dan kondisi. Jika ulama-ulama duhulu saja telah menetapkan bahwa fatwa dapat berubah karena berubahnya zaman.[16] Dengan demikian respon terhadap penemuan hukum bagi perkembangan baru itu adalah suatu keniscayaan, terlebih bagi mereka yang memenuhi ketentuan persyaratan untuk melakukan ijtihad.

Abu al Hasan 'Ali bin Muhammad bin Habib al-Mawardi dalam *al-Hawi al- Kabir; al-Muqaddimah* menyatakan; "saya meringkas ini dari ilmunya al-Syafi' dari maksud ungkapannya bahwa tidaklah dianggap dekat bagi orang yang menginginkan ilmu tersebut sementara mengetahui larangan untuk bertaqlid (mengetahui tanpa mengetahui alasan) kepadanya dan kepada yang selainnya, agar dengan demikian dia memperhatikan agamanya dan berhati-hati untuk dirinya.[17]

Ungkapan tersebut memberikan sinyal bahwa imam Syafi' sendiri merasa keberatan kalau ada orang yang bertaqlid kepada siapapun, sebagaimana ketika Syafi' juga pernah mengatakan *al-hadis fa huwa mazhabi* "hadis sahih adalah mazhabku".[18] Hal ini dimaksudkan agar setiap muslim memiliki motivasi untuk mempelajari dan mendalami agamanya. Pernyataan tersebut bermakna agar bermazhab tidak sekedar mengikuti semata, tetapi secara cerdas mau mempelajari dan mengikuti metode-metode dalam memahami dalil dalil yang digunakan. Karena itu mesti ada keberanian menyeleksi mana yang kuat dan yang lemah, bahkan

[16]M. Yusuf al-Qardhawi, *al-Ijtihad al-Mu'asir bain al-istinbatwa al-Infirat*, (ttp: Dar al-Tauzi wa al-Nasyr al-Islamiyah, 1994), h. 5.

[17]Abual-Hasan 'Ali bin Muhammad bin Habib al-Mawardi*al-Hawi al-Kabir; al-Muqaddimah*, (Beirut: Dar al Kutub al Ilmiyah, 1994), h. 172.

[18]Muhy al-Din bin Syarf al-Nawawi, *al-Majmu'* Juz I (Beirut: Da>r al-Fikr, 1996), h. 136.

harus berani melakukukan kreasi manakala ditemukan kekeliruan dalam penggunaan suatu hadits yang ternyata *da'if* (lemah), serta keberanian untuk mengembangkan pemahaman keagamaa dengan melalui metode istinbat.

Upaya di atas tidaklah dimaknai bahwa bermadzhab merupakan sikap yang dilarang karena pola ini mencakup dua hal; *pertama*, *qauli* yakni bermazhab secara perbal dan tekstual. Umumnya pola bermazhab seperti ini berlaku pada masyarakat awam yang tidak punya pilihan lain kecuali bermazhab secara tekstual. Artinya apa yang di sampaikan oleh para imam mazhab maka akan diikutinya. *Kedua* adalah *manhaji* yakni bermadzhab secara metodologi. Pola bermazhab seperti ini berlaku bagi orang-orang yang memiliki perangkat keilmuan bidang keagamaan, tetapi belum mencapai tingkat mujtahid *mutlaq mustaqil* (seperti tingkatan empat imam madzhab).

Eksisnya berbagai mazhab Fikih, ternyata berdampak kajian disiplin ilmu usul Fikih, terutama dalam tataran penggunaan *manhaj* yang dalam hal ini dapat dikategorikan pada dua kecenderungan; *Pertama*, kecenderungan teoritis. Kecenderungan ini tidak terpengaruhi dengan kebijakan mazhab-mazhab dalam permasalahan yang ada, kecenderungan ini hanya mentapkan standar atau metode perumusan hukum tanpa tujuan mendukung atau mengkritik aliran tertentu. *Kedua*, kecenderungan kasuistik. Dengan kata lain kecenderungan ini merumuskan kaidah-kaidah berdasarkan keputusan hukum yang diambilnya dalam menghadapi kasus-kasus tertentu. Mereka pun menetapkan kaidah untuk membentengi kebijakan hukum dari mazhab mereka.

Secara historis, dinamika awal dari perkembangan dan kemunculan para ulama mazhab, tidak terlepas dari perkembangan dinamis kekuasaan pemerintahan Abbasiyah. Para khalifah Abbasiyah diawal pemerintahannya banyak yang memberikan perhatian secara husus terhadap perkembangan hukum Islam, termasuk dalam hal ini perhatian kepada para ulamanya. Sebab

ketika itu, posisi ulama dalam konteks pemerintahan selalu diposisikan sebagai *marja'* (referensi), bahkan menjadi sumber inspirasi politik kekhalifaan; baik sebagai inspirasi pemerintahan maupun keagamaan. Lebih dari itu putera-putera khalifah dan para penguasa penting ketika itu digiring kepada para ulama untuk pendalaman ilmu pengetahuan keagamaan. Demikian halnya tidak sedikit dari para ulama dijadikan penasihat para khalifah.[19]

Kejayaan Islam yang terbangun sebelumnya mulai berangsur-angsur menemukan titik kesuramannya. Kemunduran itu mulai terlihat sejak abad ke-4 Hijriah atau sejak tahun 351 H. pada zaman itu seolah-olah pintu ijtihad tertutup. Para ulama sudah lemah kemauannya untuk menggapai tingkatan mujtahid mutlak sebagaimana para ulama mazhab. Semangatnya untuk kembali pada sumber-sumber hukum otoritatif, yakni nas-nas Alquran dan Sunnah memudar. Hal ini karena di dominasi oleh sikap fanatisme pada produk Fikih yang ada, dengan melakukan taqlid.[20]

Pemikiran cerdas para imam mazhab tersebut, ternyata di satu sisi dapat memberikan konstribusi besar bagi para fakar Islam pasca generasinya untuk bertindak dinamis dan transformatif dalam mengembangkan hukum Islam, tapi pada sisi lain kadang justeru sebaliknya, tidak jarang kehadiran ulama mazhab menjadi sebab munculnya pemikiran stagnan disebagian komunitas muslim lain, pada umumnya mereka menjadikan pemikiran hukum para imam mazhab sebagai produk final yang sempurna dan kebal kritik. Dari sanalah energi dan potensi keilmuan mereka, hanya dipokuskan dan memelihara, menjaga dan mengkultuskan khazanah serta produk mereka dari kemungkinan-kemungkinan serangan kritik nalar pemikiran yang datang dari selain mazhabnya. Sehingga mereka

[19] H. Roibin, *Sosio Antropologis Penetapan Hukum Islam dalam Lintas Sejarah*, (Cet. I; Malang: UIN Maliki Press, 2010), h. 65-66.

[20] Ibn Hazm al-Andalusi, *al-Nabzat al-Kafiyat fi Usul al-din* (Beirut: Dar al-Kutub al- Ilmiyat, 1985), h.70-71

sibuk mempertahankan mazhab masing-masing, sehingga sikap panatisme pun semakin merajalela.

Zaman taqlid ini tengah mengarungi tiga periode dalam sejarah Islam; pertama, dari abad ke-4 H. sampai jatuhnya Baghdad ketangan bangsa Tartar (pertengahan abad ke-7 H.) pada masa ini permulaan adanya taqlid masing-masing ulama mulai menegakkan fatwa imamnya, menyeru umat supaya bertaqlid akan mazhab yang dianutnya, Kedua, dari abad ke-7 H sampai ke 10 H., pada periode ini bersifat lebih nyata karena sudah ada beberapa ulama yang berani menerobos tirai taqlid. Diantara ulama yang dimaksud adalah' al-Bulqini (724 H-809 H), Ibn Rif'ah al-Asqalani (773 H-858 H) dan lain lain. Ketiga, dari abad ke10 H. sampai zaman Muhammad Abduh. Adapun pada zaman ini roh ijtihad benar-benar padam. Fatwa-fatwa haram untuk melakukan ijtihad hidup ditengah para ulama.[21]

Dari rentang waktu yang relatif lama itu, masa yang terkenal dengan fase kemunduran hukum Islam berada pada abad ke-4 sampai abad ke-13 H. mereka sudah merasa cukup mengikuti pendapat-pendapat yang ditinggalkan oleh imam-imam mujtahid sebelumnya. Seperti imam Abu Hanifah, imam Malik, imam Syafi' dan imam Ahmad bin Hanbal.

Fenomena di atas mencerminkan bahwa yang paling banyak memberikan corak dalam perkembangan hukum dalam Islam, tidak terlepas dari peran para ulama besar. Hal ini wajar karena terdapat dua alasan mendasar; *pertama*, karena hukum Islam bertolak dari *al-Qur'an* dan Hadis. *Kedua*, hukum Islam tidak terlepas dari ijtihad para sahabat yang selanjutnya tugas ini menjadi tanggung jawab bagi para ulama yang berlangsung secara terus menerus sepanjang zaman.

Bagi umat Islam, ijtihad adalah suatu kebutuhan dasar, tidak hanya ketika Nabi sudah tiada, bahkan ketika masih hidup. Hadis

[21]Lihat., Ibrahim Hosen, *Taqlid dan Ijtihad: Beberapa Pengertian Dasar* dalam Budi Munawar (ed.) *Kontekstualisasi Doktrin Islam dalam Sejarah*, h.319.

riwayat Mu'adz bin Jabal adalah sebagai bukti. Ketika itu Nabi tidak hanya memberikan izin bagi Muadz tapi justeru merasa sangat gembira saat mendengar tekadnya untuk berijtihad, dalam hal-hal yang tidak diperoleh ketetuannya secara konkrit dalam *al-Qur'an* dan Hadis.[22]

Jika pada masa Nabi ijtihad sudah bisa dilakukan, maka tentu sepeninggal Nabi jauh lebih dibutuhkan. Di kalangan umat Islam mana pun, tidak pernah ada pelarangan utuk melakukan ijtihad, atau ijtihad itu hukumnya haram. Dalam Kitab *al-Ra'ad 'ala Man Afsad fi al-Ardh*, imam al-Suyuthi dengan tandas berkesimpulan bahwa pada setiap periode (*'asar*) harus ada orang, atau beberapa orang yang mampu berperan sebagai mujtahid.[23]

Peran mujtahid yang dimaksud al-Suyuti tidaklah dimaksudkan bahwa semua muslim layak untuk melakukan ijtihad dengan modal nyali untuk melakukan fungsi itu, tapi di samping itu para mujtahid mesti di dukung oleh kapasitas dan kualifikasi keilmuan yang memadai. Karena itu mujtahid dikalangan ahli Fikih merupakan terminologi berjenjang. Ada yang digolongkan sebagai mujtahid *mutlaq* dan ada pula yang digolongkan mujtahid *muqayyad* atau *muntasib*. Mujtahid mutlak adalah para ulama dalam bidang Fikih, yang bukan saja menggali hukum-hukum baru, melainkan juga memakai metode baru sebagai hasil sebuah pemikiran orisinil. Inilah tingkat dari para pendiri mazhab pada masa pertumbuhan Fikih.[24]

Sedang mujtahid *muqayyad* atau *muntasib* adalah mereka yang memiliki keterbatasan dalam upaya penggalian hukum, karena mereka hanya memiliki metode atau *manhaj* yang dipinjam dari hasil pemikiran orang. Misalnya dalam lingkup mazhab Syafi'i kita mengenal nama-nama seperti al-Nawawi, al-Rafi'i atau imam

[22]Abu Daud, *Sunan Abi Daud*, Juz II (Indonesia: Maktabah Dahlan, t.th.), h. 308.

[23]Sahal Mahfudh, *Nuansa Fikih Sosial* (Cet. I; Yogyakarta: PT LKiS, 2012), h. 43.

[24]Saif al-Din al-Amidi, *al-Ihkam fi Usul al-Ahkam*, Vol. IV (Beirut: Dar al-Fikr, 1980), h. 141-142.

*Haramain*. Mereka adalah orang-orang yang melakukan fungsi ijtihad dengan otoritas yang diakui tetapi *manhaj* (metode) yang digunakan adalah *manhaj* (metode) Syafi'. Meski dalam kenyataan mereka itu kadang berbeda dengan Syafi' pada saat menetapkan kesimpulan hukum, tetapi *manhaj* (metode) yang digunakan untuk mencapai kesimpulan itu adalah *manhaj* (metode) Syafi'i. [25]

Dengan demikian peran ulama Fikih dalam memberikan solusi terhadap problematika sosial sangat dibutuhkan, namun pun demikian perlu adanya pengintegrasian antara ulama Fikih dengan *manhaj*, agar putusan dan ketetapan hukum dari suatu masalah yang diberikan dapat dipertanggung-jawabkan secara metodologis.

Selanjutnya landasan teoretis dalam tulisan ini diarahkan pada kajian Fikih pesantren, karena lembaga menjadi tumpuan harapan untuk melahirkan tokoh-tokoh Fikih. Untuk lebih jelasnya ada beberapa hal yang dianggap perlu untuk dikemukakan antara lain; a) Karakteristik kajian Fikih dalam Pesantren, b) Usul Fikih sebagai *manhaj* dalam kajian Fikih Pesantren dan c) Ulama Santri dan Masyarakat Fikih: antara ijtihad taqlid dan ittiba'.

## 1. Karakteristik Kajian Fikih Dalam Pesantren

Fikih dan usul Fikih merupakan dua disiplin ilmu yang tidak bisa dipisahkan-pisahkan satu sama lainnya. Jika Fikih merupakan suatu hasil kreativitas istinbat para ulama dalam upaya merespon ragam persoalan yang muncul di tengah masyarakat, maka ushul Fikih adalah perangkat metodologisnya. Pesantren dalam mempersiapkan calon-calon ulama yang mampu memberikan solusi terhadap problematika sosial, maka langkah awal membekali santri-santrinya dengan disiplin ilmu Fikih. Akan tetapi Fikih tidak bisa begitu saja dipisahkan dengan usul Fikih, maka dalam praktinya kajian metodologi (*manhaji*) istinbat hukum ini juga turut mewarnai corak dalam sistem pendidikan pesantren pada umumnya.

[25]Sahal Mahfudh, *Nuansa Fikih Sosial*., h. 44-45.

Karakteristik kajian Fikih pesantren bukan sekedar menyajikan kitab-kitab Fikih mazhab semata, melainkan terdapat upaya mensejajarkan dua disiplin ilmu tersebut, artinya perkembangan Fikih pada pesantren diharapkan mampu sejalan dengan perkembangan metodologisnya, bahkan lebih dari itu bukan hanya sebatas pengenalan terhadap metodologinya melainkan menempatkannya sebagai sebuah epistemologi yang sangat strategis dalam upaya pemberian dasar-dasar pemikiran untuk diterapkan dalam mekanisme pengambilan keputusan hukum melalui kumpulan dari beberapa kitab Fikih.

Disiplin ilmu Fikih dinilai sebagai khzanah keilmuan Islam paling konkret lantaran langsung bersentuhan dengan problematika masyarakat yang pada umumnya diponis sebagai masyarakat Fikih, terutama jika dilihat dari *kaefiyat* (tata cara pelaksanaan) ibadahnya. Dalam banyak cerita, Fikih sering disalah-artikan sebagai sumber keterbelakangan umat. Alasannya sederhana, dengan mengapresiasi Fikih yang terfragmentasi dalam berbagai lembaran kitab kuning. Pada hal, Fikih merupakan sumber kedinamisan, karena tidak lain sebagai sebuah produk istinbat hukum yang dikreasikan oleh para fukaha.

Sebagai hasil kreasi para fukaha dengan melalui ijtihad, Fikih tidak bisa lepas dari konteks sejarah kapan dan ditempat mana ia lahir. Dengan demikian pijakan Fikih tidak semata berupa teks ajaran suci, tetapi juga merupakan realitas masyarakat Fikih yang kadang-kadang menjadi obyeknya sebagaimana dalam prinsif bahwa perubahan hukum terjadi bersamaan dengan perubahan zaman, kondisi dan tempat (*tagayyur al- ahkam ma'a tagayyur al-azman wa al-amkinah*) dimana ia eksis.

Sudah menjadi *common sence* (realitas umum), bahwa Fikih yang berkembang di Pesantren adalah umumnya merupakan karya tokoh-tokoh pada masa kejayaan Islam yang berlangsung sejak abad ke 2 H sampai 4 H. Sehingga diwarnai oleh kepribadian Arab (Arab oriented). Hal ini sejalan dengan apa yang dideskrifsikan oleh Hasbi

Ash-Shiddiqi bahwa; Fikih yang berkembang dalam masyarakat kita sekarang. Sebagiannya adalah Fikih Hijaz yaitu Fikih yang terbentuk atas dasar adat-istiadat yang berlaku di Hijaz, atau Fikih Mishry yaitu Fikih yang terbentuk atas dasar adat-istiadat dan kebiasaan Mesir atau Fikih Hindi yaitu Fikih yang terbentuk atas *'urf* dan adat-istiadat yang berlaku di India. Selama ini kita belum menunjukkan kemampuan untuk berijtihad mewujudkan Fikih yang sesuai dengan kepribadian Indonesia, karena itu kadang-kadang kita paksakan Fikih Hijaz atau Fikih Mesir atau Fikih Irak berlaku di Indonesia atas dasar taklid.[26]

Meski secara umum digambarkan oleh Hasby adalah masyarakat Indonesia, namun dalam pernyataan tersebut mencakup dunia pesantren karena harapan akan peluang-peluang itu ada pada pesantren. Dengan demikian masih terdapat bagian-bagian dalam sub bahasan Fikih yang didasarkan pada tradisi Timur Tengah yang tidak sesuai dengan rasa kesadaran hukum masyarakat pesantren dan sekitarnya yang syarat dengan pengaruh adat. Atas dasar itulah ada bagian-bagian tertentu dari Fikih yang kurang mendapat sambutan hangat dari masyarakat.

## 2. Usul Fikih Sebagai *Manhaj* (Metode) Kajian Fikih Pesantren

Kitab usul Fikih adalah kitab yang membahas teori yang digunakan ulama dalam mengistinbatkan hukum dari *al-Qur'an* dan *Sunnah* baik dengan menggunakan kaidah bahasa maupun dengan meneliti tujuan syar'i dalam menetapkan hukum. Motede penemuan hukum dalam terminologi ushul Fikih dekenal dengan istilah *"istinbath".* Istinbath artinya adalah mengeluarkan hukum

[26]Hasbi Ash-Shiddiqy, *Syari'at Islam Menjawab Tantangan Zaman* (Jakarta: Bulan Bintang, 1966), h. 41-42. Kutipan ini juga dimuat dalam Nouruzzaman Ash Shiddiqy, *Fiqh Indonesia: Penggagas dan Gagasannya* (cet. I; Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1997), h. vii, xx, dan 57.

dari dalil-dalil, jalan istinbat ini memberikan kaidah-kaidah yang bertalian dengan pengeluaran hukum dari dalil.[27]

Adapun terminologi usul Fikih menurut Abd al-Wahab Khalaf adalah:

هو العلم بالقواعد والبحوث التي يتوصل بها الي استفادة الاحكام الشرعية العملية من ادلتها التفصيلية.[28]

Artinya:

Ilmu usul Fikih adalah Ilmu tentang kaidah dan pembahasannya sebagai sarana untuk memperoleh hukum-hukum syara' yang bersifat praktis dari dalil-dalilnya yang terinci.

Sedang menurut Muhammad Abu Zahrah, terminology usul Fikih adalah:

ان اصول الفقه هو العلم بالقوعد التي ترسم المناهج لاستنباط الاحكام العملية من ادلتها التفصيلية فهو القواعد التي يتبين طريق استخراج الاحكام من الادلة[29].

Artinya:

Sesungguhnya ilmu usul Fikih adalah ilmu tentang kaidah-kaidah yang tersusun (dalam sistem) metode-metode istinbat hukum praktis dari dalil-dalil terperinci. Usul Fikih adalah kaidah-kaidah yang menjelaskan metode pengeluaran hukum dari dalil-dalil.

---

[27]Asjmuni A. Rahman, *Metode Penetapan Hukum Islam*, (Cet. II, Jakarta : PT. Bulan Bintang, 2004), h. 1.

[28]Abd Wahab Khallaf, *'Ilm Usul al-Fiqh* (Cet. XI; Kuwait: Dar al-Qalam, 1978), h. 12.

[29]Muhammad Abu Zahrah, *Usul al-Fiqh* (Cairo: Dar al-Fikr al-'Arabi, 1982), h. 6.

Terminologi usul Fikih oleh Muhammad Abu Zahrah menyebutkan bahwa kaidah-kaidah tersususun dalam sistem metode istinbat ( ترسم المناهج لاستنباط الاحكام) hukum. Sehingga dalam upaya penemuan dan penetapan hukum dalam Islam tidak seta-merta dilakukan terkecuali dengan melalui jalan istinbat (*turuq al-istinbat*).

Bertolak dari teminologi di atas, maka kata kunci yang paling penting dalam mempelajari ilmu tersebut adalah agar dapat mengetahui dan mempraktekkan kaidah-kaidah cara mengeluarkan hukum dari dalilnya. Metode penemuan hukum merupakan *turuq al-istinbat* yaitu cara-cara yang ditempuh seorang mujtahid dalam mengeluarkan hukum dari dalilnya, baik dengan menggunakan kaidah-kaidah bahasa *(linguistik),* kaidah-kaidah *usuliyah*, maupun dengan menggunakan kaidah-kaidah *iyah*.

Tiga kaidah ini merupakan bagian dari kekayaan keilmuan Islam yang bisa digunakan dalam upaya penemuan *maqasid al-syari'ah* atau nilai-nilai fundamental, karena ilmu ini merupakan aspek prosedural dari pengelolaan *maslahat* yang telah disepakati sebagai tujuan hukum Islam. Memposisikan *maslahat* sebagai metode sentral dalam usul Fikih, dilakukan dengan beberapa langkah, seperti:

*Pertama*, memposisikan teks, akal, dan konteks/realitas yang lalu dan kekinian secara holistik (melingkar). Dan mashlahat sebagai sentral di dalam lingkaran ini. Kita tentukan maslahatnya melalui penggalian terhadap teks oleh akal dengan melihat konteks historis maupun konteks kekinian. Atau maslahat bisa digali dari realitas dan dikaitkan dengan teks, dengan melihat substansi-substansi/prinsip-prinsip universalnya. *Kedua*, yang dijadikan pertimbangan hukum adalah substansi teksnya, bukan bunyi tekstualnya (*al-'ibrah bi al-maqasid la bi al-alfaz}*).[30] *Maqasid al-syari`ah* menempati posisi

[30] Lihat., Abd al-Malik ibn Yusuf Abual-Ma'ali al-Juwaini, *Al-Burhan fi Usul al-Fiqh* , jilid. I (Kairo: Dar al-Ansar, 1400 H), h. 295.

utama dalam ijtihad. Penguasaan terhadap *maqasid al-syari`ah* ini menjadi salah satu syarat utama bagi mujtahid.

*Ketiga*, dalam menghadapi nas yang berbenturan dengan realitas kekinian, maka yang dilakukan adalah memerankan maslahat atas nas (*nasakh al-nusus} bi al-maslahah*). *Keempat*, dalam menggali dan menebarkan kemaslahatan publik, yang diperlukan adalah melibatkan sejumlah pakar di bidangnya masing-masing, yang hasilnya menjadi sebuah kesepakatan bersama, atau ijma' (*consensus*). Dengan demikian, Fikih akan kembali menyatu dengan wawasan etisnya, sesuai dengan landasan bagi perumusan Fikih itu sendiri, sehingga Fikih benar-benar lebih mampu memenuhi kebutuhan manusia sebagaimana yang diharapkan.

Senada dengan hal di atas, Ahmad Azhar Basyir menyebutnya sebagai langkah istinbat, dengan cara memperoleh ketentuan Hukum dari dalil-dalilnya. Usaha memperoleh ketentuan hukum dari dalilnya itulah yang disebut istinbat. Beristinbat hukum dari dalil-dalilnya dapat dilakukan dengan jalan pendalaman bahasa yang dipergunakan dalam dalil *al-Quran* atau Sunnah Rasul, dan dapat pula dilakukan dengan jalan memahami jiwa hukum yang terkandung dalam dalilnya, baik yang menyangkut latar belakang yang menjadi landasan ketentuan hukum ataupun yang menjadi tujuan ketentuan hukum. [31] Adapun landasan dan kerangka penggunaan metode tersebut dibahas dalam ilmu usul Fikih.

Usul Fikih sebagai sebuah disiplin ilmu secara historis, mulai dibukukan pada abad ke-2 H. kitab usul Fikih pertama adalah *al-Risalah* yang di susun oleh imam Syafi'. Setelah itu bermunculan kitab-kitab usul Fikih, baik berupa *syarah* (penjelasan) terhadap kitab usul Fikih imam syafi' tersebut, maupun dalam bentuk kitab tersendiri. Permasalahan yang di bahas dan dikembangkan *usuliyyin* dalam kitab usul Fikih mulai pada saat munculnya *al-Risalah* hingga

[31] Ahmad Azhar Basyir, *Pokok-Pokok Persoalan Filsafat Hukum Islam*, (Yogyakarta : UII Pres ; 1984), h. 32.

munculnya kitab-kitab usul Fikih kontenporer, secara umum berkisar pada pembahasan berikut:

a. Pengertian, ruang lingkup dan tujuan mempelajari usul Fikih
b. Lafadz-lafadz yang digunakan *al-Syari*' dalam *al-Qur'an* dan Sunnah seperti; *lafaz al-haqiqi*, *majaz, al-umum, al-khusus, mut}laq, muqayyad, mujmal, mufassar, muhkam, mutasyabih dan ta'wil*
c. Masalah ijtihad, taqlid dan talfiq
d. Metode yang digunakan dalam berijtihad seperti; qiyas, istihsan, istislah, istihsab, dan sad zari'ah
e. Cara-cara yang di tempuh dalam menyelesaikan dalil-dalil yang bertentangan.

Lima permasalah di atas di rinci oleh al-Gazali dengan menyebutkan empat bagian mendasar dalam pembahasan usul Fikih:

a. Pembahasan tentang hukum syara' dan yang berhubungan dengannya, seperti *hakim, mahkum fih,* dan *mahkum 'alaih*.
b. Pembahasan tentang sumber-sumber dan dalil-dalil hukum.
c. Pembahasan tentang cara mengistinbatkan hukum dari sumber-sumber dalil itu.
d. Pembahasan tentang ijtihad.

Menurut Khudhari Bek dalam kitab usul Fikihnya merinci tujuan ushul fikih sebagai berikut :

a. Mengemukakan syarat-syarat yang harus dimiliki oleh seorang mujtahid, agar mampu menggali hukum syara' secara tepat.
b. Sebagai acuan dalam menentukan dan menetapkan hukum syara' melalui metode yang dikembangkan oleh para mujtahid, sehinggga dapat memecahkan berbagai persoalan baru yang muncul.
c. Memelihara agama dari penyimpangan penyalahgunaan sumber dan dalil hukum. Usul Fikih menjadi tolok ukur validitas kebenaran sebuah ijtihad.

d. Mengetahui keunggulan dan kelemahan para mujtahid, dilihat dari dalil yang mereka gunakan.
e. Mengetahui kekuatan dan kelemahan suatu pendapat sejalan dengan dalil yang digunakan dalam berijtihad, sehingga para peminat hukum Islam dapat melakukan *tarjih* (penguatan) salah satu dalil atau pendapat tersebut dengan mengemukakan pendapatnya.[32]

Penyebutan jumlah terhadap tujuan usul Fikih diatas, terdapat perbedaan diantara tokoh usul. Namun, rumusan akan tujuan-tujuan tersebut baru akan terasa ketika dihadapkan kepada masalah-masalah baru yang hukumnya tidak terdapat dalam perbendaharaan fikih lama. Demikian halnya ketika diperhadapkan dengan semakin maraknya dikalangan para peminat Fikih Islam melakukan perbandingan madzhab. Bahkan dalam kondisi seperti sekarang ini, juga marak upaya untuk mengetahui mana yang lebih kuat serta adanya upaya untuk memperbaharui hukum Islam.[33]

Terdapat beberapa aliran dalam penulisan kitab usul Fikih yaitu; Pertama aliran Jumhur dan Mutakallimin; kedua, aliran fukaha; Ketiga, aliran yang menggabungkan antara aliran Jumhur dan Mutakallimin dengan aliran fukaha. Aliran Jumhur dan Mutakallimin terdiri atas ulama-ulama mazhab Syafi'i, Maliki, dan Hanbali. Sedang aliran fukaha adalah aliran mazhab Hanafi.[34]

Aliran Jumhur dan Mutakallimin dalam menyusun kaidah usul Fikih berpatokan langsung pada *al-Quran* dan Sunnah, kemudian baru menerapakan teori yang mereka susun tersebut pada kenyataan yang ada. Dengan kata lain aliran ini tidak memperhatikan dan tidak terpengaruh pada fenomena sosial yang ada dalam menyusun teori

[32]H. Nasrun Haroen, *Ushul Fiqih I* (Jakarta : PT. Logos Wacana Ilmu, 1997), h. 5-6.

[33]Satria Effendi & M.Zaeni, *Ushul Fiqih* (Jakarta: Prenada Media, 2005), h.14.

[34]Lihat., Abd al-Wahab Khallaf, *Masadirat Tasyri' al-Islam fi ma laNassfih* (Cet.III; Kuwait: Dar al-Qalam, 1982), h. 4

usul Fikih. Sementara sebaliknya dalam aliran fukaha memulai teorinya dengan menganalisis permasalahan parsial yang terjadi dalam kenyataan , kemudian dari analisis kenyataan ini diciptakan teori atau kaidah usul Fikih.[35]

Kitab-kitab usul Fikih yang mengikuti aliran Jumhur dan Mutakallimin akan dikemukakan kitab dari masing-masing tiga fukaha yang di sebut di atas antara lain:

a. *Al-Risa>lah*. Pada awalnya kitab ini di beri nama oleh imam Syafi' dengan *Kita>bi>* (kitabku). Penamaan kitab ini dengan *al-Risalah* dilakukannya ketika ia mengirim kitab ini kepada Abdurrahman bin Mahdi (w. 198 H), salah seorang pejabat Dinasti Abbasiyah. Kitab ini di tulis oleh imam Syafi' ketika berada di Mesir dan menjadikan sebagai pengantar bagi kitab Fikihnya *al-Umm*. Kitab *al- Risalah* sebagai karya monumental, dijadikan oleh para ulama Fikih dan usul Fikih sebagai rujukan sampai sekarang. Dan telah beberapa kali dicetak ulang. Kitab ini beberapa kali di*syarah* oleh beberapa ulama usul Fikih antara lain; Imam abu Bakar al-Sairafi (w. 330 H), Imam Abu al-Walid Al-Naisaburi Muhammad bin Abdillah (w. 365 H), Imam Muhammad bin 'Ali al-Qaffal al- Syasyi (w. 365 H), Imam Abu Bakar al-Jawqi Muhammad bin Abdillah (w. 388 H), Imam Abdul Ma'ali al-Juwaini dan Syekh Ahmad Muhammad Syakir, ahli Fikih dan usul Fikih Mesir yang diterbitkan oleh penerbit Matba'ah Mustafa al- Babi al-Halabi di Mesir (1358 H/1940 M).[36]
b. *Al-Ta'arif wa al-Irsyad fi Tartib Turuq al-Ijtihad*, karya Abu Bakar Muhammad al-Baqillani yang lebih di kenal dengan al-

[35]Muhammad Yusuf, dkk, *Fiqh dan Ushul Fiqh* (Yogyakarta: Pokja Akademik, 2005), h. 16.

[36]Lihat., Huzaima Tahidi Yanggo, Pengantar Perbandingan Mazhab (Cet. I; Jakarta: Logos 1997), h. 122. Lihat pula., Jaih Mubarok, *Modifikasi Hukum Islam Studi tentang Qawl Qadim dan Qawl Jadid* (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2002), h. 44.

Baqillani (w. 403 H), ahli Fikih mazhab Maliki. Kitab ini masih berbentuk manuskrif di perpustakaan Muniriyyah, Cairo Mesir.[37]

c. *Raudah al-Nazir wa Jannah al-Munaz}ir*, karya ibnu Qudamah. Kitab ini membahas seluruh permasalahan usul Fikih dan banyak merujuk pada kitab-kitab usul Fikih karya imam al-Ghazali. Kitab ini menjadi kitab usul Fikih standar dalam mazhab Hanbali dan telah beberapa kali di cetak ulang, antara lain oleh Matba'ah al-Salafiyah di Cairo.[38]

Kitab Usul Fikih yang mengikuti aliran fukaha antara lain seperti; a). *Ma'akhiz al-Syara'i*, karya Imam Abu Mansur al-Maturidi. Kitab ini masih berbentuk manuskrif dan merupakan kitab usul Fikih pertama yang disusun dalam mazhab Hanafi; b). *Usul al-Jassas*, karya imam Abu Bakar Ahmad bin 'Ali al-Razi al- Jassas (305-370 H) sebagai ahli Fikih mazhab Hanafi. Kitab usul ini menjadi kitab standard, bukan saja dikalangan mazhab Hanafi, tetapi oleh para ahli usul Fikih modern. Kitab ini termasuk salah satu rujukan pada perguruan tinggi di Timur Tengah.[39]

Kitab usul Fikih yang menggabungkan antara aliran keduanya seperti; *Badi' al-Nizam al-jami' bain Usul al-Bazdawi wa al-Ihkam*, karya imam Muzaffaruddin Ahmad bin Ali al-Ba'labaki yang popular dengan julukan al-Sa'ati (w.694 H), ahli Fikih mazhab Hanafi. Kitab ini merupakan ringkasan dari kitab *Kanz al-Wusul al-Ma'rifah al-Usul*, karya imam al- Bazdawi (aliran Fikih mazhab Hanafi) dan kitab *al-Ihkam fi Usul al-Ahkam*, karya imam al-Amidi (aliran jumhur dan Mutakallimin dari Mazhab Syafi' (w. 631 H).

---

[37]Abdul Karim Zaidan, *al-Wajiz fi Usul al-Fiqh*, (Cet. IV; Beirut: Muassasah al-Risa>lah, 1994), h. 17.

[38]Ja'far al Subhani, *Tarikh al-Fiqh al-Islami wa Adwaruh*, (Beirut: Dar al-Adwa', 1999), h. 450.

[39]Hasbi Ash Shiddieqy, *Pengantar Hukum Islam*, (Semarang: Pustaka Rizki Putra, 1997), h. 113-114

kitab ini kemudian disyarah oleh beberapa tokoh usul Fikih baik dari kalangan Jumhur dan Mutakallimin, maupun dari kalangan aliran fukaha. Kitab ini juga masih dalam bentuk manuskrif di perpustakaan al-Muniriyah Cairo.[40]

Dengan demikian eksistensi aliran-aliran usul Fikih di atas, tidak bisa dinafikan dalam pesantren terlebih dalam menentukan jenis kitab yang dikaji merupakan hak penuh dari kiai atau ulama masing-masing pesantren. Hal ini wajar karena secara historis, pesantren pada awalnya disetting sebagai lembaga pendidikan non formal dengan memusatkan aktivitasnya di masjid atau tempat-tempat pemondokan santri. Perkembangan berikutnya, pesantren tidak bisa mengelak dari hukum dinamika kehidupan dengan latar masyarakat *multi-cultural* seperti kita saksikan belakangan ini. Oleh karena ini untuk menjaga agar pesantren tetap bisa *survive*, maka perlu ada penguatan metodologi dalam mengembangkan kajian-kajian Fikih.

### 3. Ulama Santri Dan Masyarakat Fikih: Antara Ijtihad Taqlid Dan Ittiba'.

Pertanyaan yang sampai sekarang belum ada jawaban secara pasti terkait dengan pesantren adalah pertanyaan tentang asal-usul tradisi kepesantrenan. Paling tidak ada empat teori tentang problem historis ini, yaitu: pertama, bahwa tradisi pesantren berasal dari Persia (Iran), Kedua berasal dari India Selatan (Gujarat), Ketiga, berasal dari Jazirah Arab (Hadramaut).[41] Keempat, berasal dari tradisi lokal Hindu-Budha Pra Islam. Pendapat terakhir ini disanggah oleh tokoh lain karena secara historis Islam dinisbahkan pada tradisi dan ajaran Timur Tengah.[42]

---

[40]Hasbi Ash Shiddieqy, *Pengantar Hukum Islam*, h. 115

[41]Zuhairi et.al., *Sejarah Pendidikan Islam* (Cet. III; Jakarta: Bumi Aksara, 1992), h. 132-133.

[42]A. Mustafa dan Abdullah Aly, *Sejarah Pendidikan Islam di Indonesia*, (Cet. I; Bandung: Penerbit Setia 1988), h. 22-23.

Tradisi Pesantren di Indonesia pada umunya terdiri dari lima elemen dasar yaitu; pondok, masjid, santri, pengajaran-pengajaran kitab klasik dan kiai. Jika suatu lembaga telah memiliki unsur-unsur tersebut, maka sudah layak disebut sebagai pesantren. Berbeda halnya dengan kementrian agama, membagi unsur-unsur penting dalam pesantren hanya tiga, yaitu; kiai, santri, dan pondok serta mesjid.[43]

Ulama dalam terminologi secara luas adalah seorang ahli agama yang banyak berperan sebagai konsultan agama pada lingkungan masyarakat sekitar ulama itu berdomisili, meskipun terdapat ulama yang tidak memangku pesantren atau lembaga-lembaga pormal. Dalam terminologi pesantren, ulama terkadang diidentikkan dengan pendiri, pemilik, pengasuh, pimpinan, guru tertinggi dan komando tertinggi, pengayom santri dan masyarakat sekitarnya serta konsultan agama. Selanjutnya terminologi santri secara umum adalah mereka yang belajar pada sekolah-sekolah agama yang disebut pondok atau pesantren.[44]

Pesantren sebagai sebuah lembaga pendidikan yang menjunjung nulai-nilai kultural, memiliki ciri khas tersendiri antara lain; 1). Adanya hubungan akrab antara ulama/kiai yang sangat erat. 2) santri memiliki karakter selalu tunduk pada ulama/kiai. 3) pola hidup yang hemat dan sderhana. 4) memiliki kemandirian. 5). Memiliki jiwa tolong-menolong antar sesama dan suasana persaudaraaan sangat mewarnai pergaulan santri. 6). Pendidikan kedisiplinan sangat ditekankan. 7). Rela menderita untuk mencapai tujuan 8). Kehidupan agama yang baik; dan 9). Metode pendidikan khas dan diwarnai kebijakan penuh dari ulama/kiai pada masing-masing pesantren.

Deskripsi di atas memiliki hubungan erat dengan kondisi berfikih pesantren, yang merupakan bagian dari kehidupan mereka

[43] Zaini Ahmad Syis, *Standarisasi Pengajaran Agama di Pondok Pesantren*, (Jakarta: Departemen Agama RI, 1985), h. 1.

[44]Mukti Ali, *Metode Memahami Agama Islam*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1991), h. 9.

karena semua aktivitas ibadah yang dilakukan dalam setiap hari tidak pernah terlepas dari pengetahuan mereka terhadap hukum-hukum *syar'iyah al-amaliyat* dari dalil-dalil terinci. Karena itu, kapasitas berfikih secara umum dapat dikategorisasikan dalam bentuk *ijtihad*[45], *ittiba' dan taqlid*[46].

a. Ijtihad dalam Fikih Pesantren

Menyimak realitas sosial sekarang ini, umat Islam diperhadapkan dengan bermacam-macam tantangan dan permasalahan baru, yang terkesan belum pernah di bahas oleh ulama-ulama terdahulu. Kemajuan sains dan teknologi, ternyata mampu merubah dunia dengan kemajuan peradaban manusia secara pesat. Realitas tersebut harus disikapi melalui upaya ijtihad dari para ulama, agar Islam tetap bisa menjawab tantangan zaman yang terus bergulir dengan problema-problema baru yang menuntut penyelesaian secara hukum.

Literatur sejarah mendeskripsikan bahwa, para ulama memiliki basis yang kuat sebagai mediasi bagi perubahan sosial melalui aktivitas pemberdayaan umat. Ulama sebagai ahli agama dan pendamping masyarakat sesungguhnya merupakan wujud dari pemahaman Islam yang sempurna (*Islam kaffah*). Ulama dengan kapasitas keilmuan yang general semestinya mampu menjawab problem-problem kemanusiaan dengan memberikan solusi hukum yang didasarkan pada nas.[47] Peran ini lebih nyata dapat diwujudkan melalui langkah ijtihad.

---

[45]Ibrahim Hosen dkk, *Kontekstualisasi Doktrin Islam dalam Sejarah* (Cet.II; Jakarta: Paramadina, 1995), h.319.

[46] Ittiba' adalah mengamalkan pendapat orang lain dan mengetahui dalilnya. Taqlid adalah Mengamalkan pendapat orang lain tanpa mengetahui dalilnya. Lihat., Ibrahim Hosen dkk, *Kontekstualisasi Doktrin Islam dalam Sejarah*, h.332.

[47]Problema kemasyarakatan dalam Alquran secara umum termaktub pada 368 ayat, dan 228 ayat atau 3 1/5 persen merupakan ayat yang mengungkap soal kehidupan kemasyarakatan umat, yaitu ayat yang berkaitan dengan hidup kekeluargaan, perkawinan, perceraian, hak waris, perdagangan, perekonomian, jual beli, sewa menyewa, pinjam meminjam, gadai, perseroan kontrak dan sebagainya.

Upaya ijtihad dalam sejarah perkembangan hukum Islam, sebenarnya diperkenalkan sejak masa awal pembentukannya oleh Nabi saw., meski dalam bentuk yang masih sangat sederhana. Isyarat-isyarat dari situlah yang mengilhami langkah-langkah sahabat dan generasi berikutnya untuk terus melakukan pembaharuan dibidang Fikih Islam. Dalam literatur sejarah dijelaskan bahwa perkembangan ijtihad, mencapai puncaknya pada periode *tabi' al-tabi'in*, saat dimana Islam mencapai kemajuan diberbagai aspek kehidupannya. Setelah lewat masa keemasan tersebut, terjadilah masa kemunduran yang antara lain ditandai dengan masa kejumudan ijtihad.

Deskripsi di atas memberikan kesan bahwa dalam Islam terdapat dua aliran yang selalu berhadap-hadapan. Pertama, mereka yang menginginkan pembaharuan hukum dengan terus menggali ilmu-ilmu keislaman dan melakukan ijtihad. Kedua, mereka yang lebih cenderung tertutup terhadap kemungkinan diadakannya perubahan-perubahan di dalam hukum Islam meski dengan melalui ijtihad, karena asumsi bahwa segala ketentuan dalam Islam, semuanya disajikan secara tuntas dalam *al-Qur'an* secara *qat'i*.

Ijtihad yang dimaksud tidaklah secara bebas dilakukan tanpa memiliki penguasaan *manhaj* tertentu. Upaya itu, meski dengan melakukan langkah-langkah praktis yang terprogram, teratur dan sistematis, memadukan segala potensi yang merangkaikan informasi-informasi yang terkait untuk dituangkan kedalam suatu sasaran, sehingga menjadi efektif dan fungsional dalam pembaharuan hukum Islam. Ketiadaan metode tepat akan menimbulakan benturan dan konflik ditengah masyarakat dan mencerminkan ketidakmampuan memberikan solusi terbaik bagi masyarakat. Agar kegiatan ijtihad ini dapat dilaksanakan dengan baik dan dapat dipertanggung-jawabkan,

---

Lihat., Harun Nasution, *Islam Ditinjau Dari Berbagai Aspeknya*, Jilid II, (Jakarta: Universitas Indonesia, 1979), h. 8.

maka terdapat beberapa persyaratan bagi seorang mujtahid, antara lain:

a). Memiliki ilmu yang luas tentang ayat-ayat *al-Qur'an* yang berhubungan dengan masalah hukum dan memiliki kemampuan untuk membahas ayat-ayat hukum tersebut.

b).Berilmu pengetahuan luas tentang hadis-hadis hukum dan memiliki kemampuan untuk membahas hadis-hadis hukum tersebut.

c). Menguasai seluruh masalah yang hukumnya telah ditunjukkan oleh ijma' agar ketika berijtihad tidak bertentangan dengan ijma'

d). Mengetahui secara mendalam tentang qiyas dan dapat mempergunakannya untuk menggali hukum.

e). Menguasai bahasa Arab secara mendalam, karena *al-Qur'an* dan Hadis tersusun dalam bahasa Arab yang sangat tinggi gaya bahasanya.

f). Mengetahui secara mendalam tentang *nasikh mansukh* dalam *al-Qur'an* dan Hadis, agar tidak menggunakan dalil-dalil *mansu>kh* untuk menggali sebuah hukum.

g). Mengetahui latar belakang turunnya ayat dan latar belakang keluarnya suatu Hadis yang terkait dengan masalah-masalah hukum.

h). Mengetahui sejarah para periwayat hadis, dan memiliki kemampuan untuk menilai hadis yang diterima dan hadis yang tertolak.

i). Mengetahui ilmu logika, agar dapat menghasilkan deduksi yang benar dalam menyatakan suatu pertimbangan hukum dan sanggup mempertahankannya.

j). Menguasai kaidah-kaidah istinbat hukum, agar dengan kaidah-kaidah ini memiliki kemampuan untuk mengolah dan menganalisa dalil-dalil hukum.[48]

[48]Ibarahim Hosen dkk., *Kontekstualisasi Doktrin Islam dalam Sejarah*, h. 324.

Jelasnya, Fikih Islam telah menggariskan bidang hukum yang harus dirubah apabila masa telah berubah dan harus diganti, bila masa telah berganti. Dan kepada tiap-tiap masyarakat disetiap daerah ditentukan hukum yang berpadanan dengan daerah itu, karenanya para ulama yang memiliki ilmu yang luas dan mendalam tidak akan bersifat statis dan kaku, karena manusia diberikan daya fikir dan daya cipta, daya *naz}ar* (pandangan) dan daya untuk melakukan upaya ijtihad. Maka sesuai dengan tabiat manusia yang selalu ber*ikhtilaf* (berbeda faham), akan selalu membuka peluang untuk melahirkan ragam pendapat. Hal ini tidak dapat dihindarkan dan tidak mungkin dihilangkan, karena naluri manusia memang menghendaki demikian.

Syari'at Islam melegitimasi perbedaan seperti yang dikemukakan diatas. Perbedaan pendapat karena berbeda hasil ijtihad dalam bidang-bidang keagamaan merupakan suatu yang lumrah. Bahkan Allah swt. akan memberikan pahala bagi mereka yang berijtihad, sekalipun ijtihad mereka salah. Apabila ijtihad mereka itu benar maka akan diberikan pahala berlipat.

b. Taqlid dalam Fikih Pesantren

Tidak semua orang sanggup memahami hukum Islam secara langsung dari dalil atau sumbernya, mengingat kecerdasan, daya tangkap dan ilmu yang dimiliki sesorang tidak sama. Bagi mereka yang memiliki persyaratan untuk melakukan ijtihad otomatis memiliki kemampuan untuk mengetahui, memahami, dan menggali hukum Islam dari sumber atau dalilnya secara langsung, mereka itulah dalam kapasitas sebagai mujtahid.

Sebaliknya bagi mereka yang tidak memiliki persyaratan mujtahid, tentu tidak sanggup mengetahui, memahami, dan menggali hukum Islam yang harus diamalkan secara langsung dari dalil atau sumbernya. Kapasitas seperti ini, dalam memahami hukum Islam, mereka harus melalui perantara para mujtahid dengan melakukan

taqlid, meski hal tersebut dianggap sebagai sesuatu yang tercela, karena dapat melegitimasi tentang asumsi tertutupnya pintu ijtihad.

Sejarah ditutupnya pintu ijtihad menguak bahwa fenomena seperti itu telah menyebabkan umat Islam semakin malas untuk berpikir, dan pasrah dengan mengikuti berbagai mazhab yang telah ada. Umumnya umat Islam menilai bahwa ijtihad bukan aktivitas yang mudah untuk dilakukan, bahkan sebahagian dari mereka menganggap bahwa sajian dalam kitab-kitab Fikih sudah lengkap dan tidak perlu diperbarui lagi.

Kelompok yang berpendapat bahwa pintu ijtihad telah tertutup, sebagaimana yang dikutip oleh Prof Dr. H. Mustafa, setidaknya terdapat 4 alasan sehingga pintu ijtihad tertutup, yaitu:

a). Hukum Islam dalam bidang ibadah, muamalah, munakahat, jinayat, dan sebagainya dianggap sudah lengkap dan dibukukan secara rinci dan rapi. Oleh karena itu, ijtihad dalam hal ini tidak diperlukan lagi.

b). Mayoritas kaum sunni hanya mengakui mazhab empat. Karena itu, penganut *Ahl al-Sunnah* hendaknya memilih salah satu dari mazhab empat dan tidak boleh pindah mazhab.

c). Membuka pintu ijtihad, selain sesuatu yang percuma dan membuang-buang waktu, hasilnya akan berkisar pada hukum yang terdiri atas kumpulan pendapat dua mazhab atau lebih yang dikenal dengan istilah *talfiq* yang kebolehannya masih diperselisihkan oleh kalangan ulama usul; hukum yang telah dikeluarkan oleh salah satu mazhab empat, berarti ijtihad itu hanyalah *tahsil al-hasil*, hukum yang sesuai dengan salah satu mazhab di luar mazhab empat tidak dianggap sah oleh mayoritas ulama *Ahl al-Sunnah*; hukum yang tidak seorang pun membenarkannya yang pada hakikatnya sama dengan menentang ijmak.

d). Kenyataan sejarah menunjukkan bahwa sejak awal abad ke-empat Hijriyah sampai saat ini, tidak seorang pun berani menonjolkan dirinya atau ditonjolkan oleh pengikutnya

sebagai mujtahid mutlaq mustaqil. Hal ini menunjukkan bahwa syarat-syarat berijtihad itu memang sangat sulit, sehingga dapat dikatakan tidak mungkin lagi untuk saat sekarang.[49]

Deskripsi di atas kadangkala dijadikan alasan bagi mereka untuk mengharamkan melakukan langkah ijtihad, kejadian ini terus berlangsung hingga munculnya pembaru dari pemikir-pemikir Islam seperti; al-Tahtawi, Muhammad Abduh dll. Menurut Muhammad Abduh, sikap taklid harus dihapuskan dan ijtihad dihidupkan kembali.[50] Sebagian ulama yang dipelopori oleh Imam asy-Syaukani menyatakan bahwa ijtihad masih terbuka dengan beberapa alasan sebagai berikut:

a) .Menutup pintu ijtihad berarti menjadikan hukum Islam yang dinamis menjadi kaku dan beku, sehingga Islam suatu saat akan ditinggalkan oleh cepatnya perubahan zaman. Sebab banyak kasus baru yang hukumnya belum dijelaskan oleh *al-Qur'an* dan Sunnah, dan juga belum dibahas oleh ulama-ulama dulu.
b) Menutup pintu ijtihad berarti menutup kesempatan bagi para ulama Islam untuk menciptakan pemikiran yang baik dalam memanfaatkan dan menggali sumber (dalil) hukum Islam.
c) Membuka pintu ijtihad berarti membuat setiap permasalahan baru yang dihadapi oleh umat dapat diketahui hukumnya, sehingga hukum Islam akan selalu berkembang dan sanggup menjawab tantangan zaman. Apalagi wilayah ijtihad yang dimaksud hanya memasuki pada wilayah-wilayah teks yang *zanniyah ad-dalalah*.[51]

---

[49]Lihat. H. Mustofa, dkk, *Hukum Islam Kontemporer*, (Cet. 1: Jakarta: Sinar Grafika, 2009), h. 49.

[50]Harun Nasution, *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspek*, Ed. 2(Cet. 1: Jakarta: UI-Press, 2002), h. 100.

[51]H. Mustofa, SH, M. Si, dkk, *Hukum Islam Kontemporer*, h. 58.

Beberapa alasan tentang terbuka atau tertutupnya pintu ijtihad ternyata sangat mempengaruhi kodisi berFikih dari komunitas pesantren, terlebih ketika dalam pesantren lebih banyak mendahulukan kitab-kitab kuning melebihi pendapat-pendapat yang tidak didasarkan pada referensi kitab kuning, bahkan lebih dari itu terkadang menjadikannya sebagai sumber ke-tiga setelah *al-Qur'an* dan Hadis. Dominasi seperti ini akan menggiring para komunitas pesantren untuk bertaklid.

Taklid terhadap salah satu imam mazhab bagi masyarakat pesantren berbeda dengan taklid yang dilakukan oleh masyarakat luar pesantren karena pada umumnya dalam memahami dan mengamalkan pendapat para imam mazhab dilakukan atas dasar pemahaman metodologis sehingga memiliki sikap proporsional dan objektif terhadap Fikih, yang didalamnya terdapat beberapa derajat otoritas berdasarkan otoritas dalil yang digunakan. Adapaun otoritas yang dimaksud adalah:

a) *Al-qat'i* atau *al-yaqin*, yaitu pengetahuan yang pasti sehingga dapat melahirkan keyakinan. Jenis dalil ini dapat dijadikan hujjah bahkan harus diikuti.
*b) Al-'ilm*, yaitu sekedar mengetahui dan belum memiliki kemampuan mengetahui secara keseluruhan, termasuk mengetahuai rahasia-rahasianya (*asrar al-ahkam*). Dalil ini dianggap *qat'i* dan dapat dijadikan sebagai *hujjah*. Kalau dari segi autentisitasnya maka dia adalah hadis hasan. Kalau dari segi kejelasannya maka dia adalah dalil-dalil *zahir*, *mufassar* dan *nusus*.
c) *Al-zan*, yaitu persangkaan yang kuat atau dapat menentukan dalil yang lebih kuat diantara dua dalil. Sebagian besar ahli Fikih menilai bahwa kriteria ini dapat dijadikan hujjah namun tidak mutlak untuk diikuti. Bagi mereka yang memiliki kesempatan mendalami Fikih/usul Fikih maka tidak boleh mengikuti jenis Fikih ini, melainkan berusaha untuk beristidlal dan mentarjih. Sebaliknya bagi mereka yang tidak memiliki

kemampuan pemahaman terhadap Fikih/usul Fikih maka ia boleh bertaklid terhadap Fikih imam mazhab tertentu yang bernilai *zanni*.

d) *Al-syak*, yaitu keragu-raguan yang tidak dapat menentukan sedikit pun terhadap sisi mana yang lebih kuat dan diunggulkan (*rajih*), sisi mana yang dikalahkan kekuatan dalilnya. Jenis ini tidak dapat diberlakukan hukum, karena ketentuan hukum yang berpijak pada kondisi ini syarat dengan spekulasi.

*e) Al-wahm*, yaitu kebimbangan, perasaan waswas yang syarat dengan hayalan. Jenis ini tidak dapat diberlakukan hukum karena tingkatannya berada di bawah *syak.*

f) *Al-jahl al-basit*, yaitu tidak mengetahui sedikit pun tentang dalil-dalil hukum dari suatu permasalahan.

g) *Al-jahl al-murakkab*, yaitu menyebutkan sesuatu tetapi tidak seperti yang sebenarnya dalam jenis ini pun tidak boleh diberlakukan hukum.[52]

Dengan demikin hierarki di atas, dapat dijadikan indikator terhadap pelaksanaan Fikih dalam lingkungan pesantren yang bukan hanya sekedar menerima dan melaksanakan pendapat imam mazhab tapi memiliki pemahaman terhadap otoritas dalil-dalil dan metode istinbatnya, dan apabila terjadi perbedaan dikalangan ulama, baik antar ulama pendiri mazhab atau antar ulama dalam mazhab yang sama, maka akan melakukan langkah-langkah solutif dengan mengkomfromikan (*al-jam'u wa al-tawfiq*), *nasikh mansuk*, dan *tarjih*

[52] Abd al Hamid Hakim, *Al Bayan*, (Jakarta: al Maktabah as Sayyidah putra, t.th.), h. 3-4.

# BAB III
# KADERISASI ULAMA PESANTREN

## A. Ulama Dalam Dunia Pesantren

Ulama adalah bentuk jamak dari kata *alim* berarti terpelajar atau cendekiawan. Orang-orang sebagai cendekiawan atau sebagai pemegang otoritas pengetahuan agama Islam, mereka para imam, para hakim dan guru-guru agama dan secara umum ia merupakan lembaga kelompok terpelajar atau kalangan cendikiawan Islam yang memiliki hak penentu atas permasalahan keagamaan. Pada dasarnya ulama yang dalam *term* lain juga di sebut kiai, merupakan suatu pengertian dalam konsep sosial yang berkaitan dengan faktor keagamaan. Oleh karena itu penelusuran lebih lanjut tentang konsep pemahaman terhadap terminologi ulama akan merujuk pada sesuatu pengertian tentang; seseorang atau sekelompok orang yang menguasai ilmu pengetahuan dalam disiplin ilmu keagamaan. Biasanya ulama dalam sistem monarkis, para penguasa dikukuhkan oleh keputusan dewan ulama untuk menguatkan kekuasaannya dalam memegang tampuk pemerintahan, ulama selalu memegang legitimasi dalam urusan pemerintahan dan keagamaan.[1]

Pada awalnya istilah ulama secara sederhana berarti orang yang mengetahui atau orang yang memiliki ilmu. Tidak ada pembatasan ilmu spesifik dalam pengertian ini, namun seiring dengan berkembang dan terbentuknya ilmu-ilmu keislaman, khususnya syari'ah dan Fikih, pengertian ulama dikalangan masyarakat awam,

[1]Cyril Glasse, *The Concise Encyclopaedia of Islam*, terj. Gufron A. Mas'adi *Ensiklopedi Islam Ringkas*, (Cet. II; Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1999), h. 417.

mengalami penyempitan makna, yakni orang-orang atau kelompok yang memiliki pengetahuan dalam bidang disiplin ilmu Fikih.[2]

Di Timur tengah, pengertian ulama cenderung kembali meluas untuk mencakup orang-orang yang ahli dalam ilmu-ilmu agama dan ilmu-ilmu umum. Sebaliknya di Indonesia, pengertian ulama yang sempit dan terbatas masih tetap dominan. Dengan kata lain ulama umumnya diidentikkan dengan orang-orang yang ahli dalam bidang ilmu agama, lebih khusus lagi dalam bidang Fikih. Meski disisi lain ada juga orang yang menguasai Fikih tetapi belum diakui sebagai ulama, namun dikategorikan sebagai intelektual atau cendikiawan muslim.[3]

Penyempitan makna ini, tidak terlepas dari faktor *religio-sosiologis* dikalangan masyarakat muslim Indonesia. Seorang baru betul-betul diakui sebagai seorang ulama, jika diakaui oleh komunitas itu sendiri sebagai ulama. Pengakuan itu bukan semata-mata dengan mempertimbangkan dalam keahlian ilmu agama, khususnya dalam bidang ilmu Fikih. Tetapi integritas moral dan akhlaknya yang dilengkapi dengan kedekatan bahkan dengan keleburannya dengan umat. Kedekatan dan keleburan dengan masyarakat lapisan bawah bisa disimbolkan dengan kepemilikan dan pengasuhannnya terhadap pesantren dan madrasah. Juga tak kalah penting baginya adalah keterlibatannya secara intens dalam kegiatan-kegiatan religio-sosial, seperti; pengajian-pengajian, majlis taklim, memenuhi undangan pembacaan doa, memberikan restu, barakah keagamaan dalam ritus-ritus peralihan seperti; pernikahan, kehamilan, kelahiran, khitanan, khatam *al-qur'an* sampai pada acara lawatan kematian.

Batasan dalam terminologi ulama di atas, tampaknya menjadi sebuah persoalan besar untuk diberikan solusi melalui pelaksanaan

[2]Lihat., Ummi Chulsum dan Windy Novia, *Kamus Besar Bahasa Indonesia* (Surabaya: Kashiko, 2000), h. 230.

[3]Abdul Qadir Djaelani, *Peran Ulama dan Santri dalam Perjuangan Politik Islam di Indonesia* (Surabaya: Bina Ilmu, 1990), h. 4-6.

program-program pendidikan dan kaderisasi ulama, meski sebagian orang masih kurang yakin bahwa langkah itu mampu memberikan jawaban terhadap legitimasi religio-sosiologis yang dikemukakan di atas, sebab pemenuhan atas legitimasi religio-sosiologis tersebut hampir bisa dipastikan, atau baru dapat dicapai peserta setelah mereka dapat kembali kelingkungan komunitas keagamaan masing-masing. Tergantung pada kemampuan mereka mentransmisikan ilmu keagamaan yang mereka miliki dan sekaligus menunjukkan pengabdian, komitmen, kesetiaan kedekatan dan keleburan mereka dengan umat mereka masing-masing.

Dengan mempertimbangkan pengertian diatas, kita bisa memberikan kategorisasi yang sedikit longgar dan terinci misalnya:

a. Ulama kampus
b. Ulama pesantren
c. Ulama organisasi sosial keagamaan
d. Ulama aktivis sosial politik
e. Ulama tabligh.

Umat Islam digambarkan sebagai suatu bangunan struktur sosial. salah satu unsur komponen sosialnya disebut ulama. Karena itu ulama dalam lingkungan masyarakat Islam tidak dapat dipisahkan dengan kaum muslimin. Pandangan ini dapat dipahami karena antara ulama dan kaum muslimin ibarat dua sisi mata uang yang permukaannya berbeda tetapi menyatu bentuk dan tubuhnya, keduanya memiliki hubungan yang dalam, keduanya memiliki hubungan yang erat dalam aspek sosial, ekonomi, politik kebudayaan maupun dalam aspek-aspek spesifik keagamaan, dengan kata lain ulama didudukkan sebagai tokoh masyarakat atau *informal leader* dalam lingkungan sosial.[4]

[4]Pengertian yang lebih luas dari term ulama adalah seorang ahli agama yang banyak berperan sebagai kunsultan agama dilingkungan masyarakat, meski tidak memangku pesantren. Pradjarta Dirdjosanjoto, *Memelihara Umat, Kiai Pesantren dan Kiai Langgar di Jawa* (Cet.I; Yogyakarta: LkiS , 1999), h. xiii-xiv.

Hubungan yang dalam antara ulama dan umat Islam tampak jelas dalam pertumbuhan dan perkembangan masyarakat Islam. Peran sosial kemasyarakatan ulama ditengah kehidupan masyarakat, baik menyangkut aspek sosial, ekonomi, politik kebudayaan maupun dalam aspek-aspek spesifik keagamaan. Paling tidak menjadikan sosok figur terpandang dalam kehidupan sosial. dengan kata lain ulama didudukkan sebagai tokoh masyarakat atau *informal leader* dalam lingkungan sosial.

Dalam lingkup masyarakat agraris, terdapat hubungan yang erat antara masyarakat dan ulama. Hal ini terjadi karena para ulama biasanya memiliki identitas yang sama dengan khalyak lingkungannya, umpamanya sebagai petani dan pedagang. Dengan adanya faktor kesamaan itu, komunikasi antara ulama dan komunitas masyarakat lingkungannya menjadi akrab, tanpa tata cara peodal.

Disamping itu kelebihan yang disandang sosok seorang ulama, ikut mendorong terbangunnya otoritas kharismatik sebagai *elite religius*, yang selanjutnya menjadi kekuatan yang tidak kelihatan tetapi dapat dirasakan melalui pengaruhnya yang besar dikalangan masyarakat dimana mereka berdomisili.

Dalam konteks lingkungan masyarakat Islam, ulama sering diidentifikasikan kepada pemahaman sebagai ahli waris para Nabi, pengidentifikasian ini mengacu pada fungsinya sebagai pelanjut dan pengembang risalah kenabian yang disampaikan kepada umat manusia. Atas dasar kedudukan yang ditempati ulama itu, mereka ditempatkan pada hierarki teratas dalam struktur sosial masyarakat Islam. Karena itu secara historis mulai sejak abad pertengahan, umat Islam memberikan kedudukan yang tinggi terhadap ulama. Hal ini berkat pengetahuan keagamaan mereka yang fakih.[5]

Di tengah perkembangan masyarakat indonesia pada umumnya dijumpai beberapa gelar sebutan yang diperuntukkan bagi ulama.

[5]Munawir Sadzali, *Islam dan Tata Negara: Ajaran sejarah dan Pemikiran,* (Cet. V; Jakarta: UI Press,1993), 41

Misalnya di jawa Barat orang menyebutnya *ajengan*, di Sumatra Barat di sebut *Buya*, di daerah Aceh di kenal dengan panggilan teungku, di sulawesi Selatan di kenal "*To Panrita*" atau *Anre Gurutta*, di daerah Madura di sebut dengan *Nun* atau *Bendara* yang di singkat dengan *Ra*, dan di Nusa Tenggara orang menyebutnya dengan Tuan Guru. Khusus di Jawa, gelar diperuntukkan bagi ulama yang mencapai gelar pada tingkat tinggi, memiliki kemanpuan pribadi yang luar biasa, umumnya dipanggil wali.[6]

Penyempitan pengertian ulama menimbulkan kesan seolah-olah hanya ilmu agama saja yang dapat menimbulkan sifat dan perasaan takut kepada Allah *swt*., Secara sepintas pendapat ini benar, terutama jika melihat kenyataan bahwa sumber perkembangan ilmu umum sekarang ini adalah dunia Barat yang sekuler, sementara banyak sarjana dibidang ilmu umum yang semangat keagamaannya tidak begitu kuat. Karena itu kemudian ada kesimpulan bahwa yang dapat menimbulkan rasa *khasyah* kepada Allah *swt*., hanyalah ilmu agama dan peluang itu hanya bagi yang menekuninya.

Ulama adalah orang yang disinyalir dalam *al-Qur'an* sebagai hamba-hamba Allah *swt*., yang paling takut dan orang-orang yang dapat menjadi pewaris Nabi. Dalam perspektif *al-qur'an* sebutan bagi orang-orang yang berpengetahuan biasanya disampaikan melalui beberapa simbol kata, antara lain; *ulama*, *ulu al-ilmi*, *al-rasikhun fi al-ilmi*, *ahl al-z\ikir*, dan *ulu al-bab*.

Kata ulama di sebut dua kali dalam *al-qur'an* yaitu pada surah *al-Syura*/ 26:197 dan *Fatir/ 35*: 28. Kata ulama dalam *al-Syura*/ 26 : 197 dipergunakan untuk ulama *Bani Isra'il* yang mengetahui diturunkannya *al-Qur'an* kepada Nabi Muhammad *saw*., melalui keterangan dari kitab mereka. Sedangkan dalam surah *Fatir* di

[6] Lihat., Abdurrahman Wahid "*pengantar*" dalam Pradjarta Dirdjosanjoto, *Memelihara Umat, Kiyai Pesantren dan Kiyai Langgar di Jawa* (Cet. I; Yogyakarta: LKiS, 1999), h.xii-xiv.

pergunakan untuk menyebut hamba-hamba Allah *swt*., yang paling takut. Ibnu Taimiyyah memberikan kriteria ulama antara lain:

a. Menguasai ilmu agama (*al-tafaqquh fi al-din*) dan sanggup membimbing umat dengan memberikan bekal ilmu keislaman yang bersumber dari *al-Qur'an*, Hadits, Ijma', dan Qiyas.
b. Ikhlas melaksanakan ajaran Agama Islam
c. Mampu menghidupkan sunnah Rasul dengan mengembangkan *syi'ar* secara *kaffah*.
d. Berakhlak luhur, berfikir kritis, aktif memotivasi masyarakat untuk melakukan perbuatan yang sifatnya positif, bertanggung jawab dan *istiqa>mah* (konsisten).
e. Berjiwa besar, kuat mental dan fisik, tahan uji, hidup sederhana, amanah, beribadah berjamaah, tawadhu, kasih sayang terhadap sesama, *mahabbah*, *khasyah* (memiliki rasa takut pada Allah) dan tawakal.
f. Mengetahui dan peka terhadap situasi zaman serta mampu menjawab setiap persoalan untuk kepentingan Islam dan seluruh Umatnya.
g. Berwawasan luas dan menguasai beberapa cabang ilmu demi pengembangannya. Menerima pendapat orang lain yang tidak bertentangan dengan Islam dan bersikap tawadu'.[7]

Departemen Agama Republik Indonesia, kata ulama diinterpretasikan dengan orang-orang yang mengetahui kebesaran Allah swt. Bahkan oleh Nurcholish Madjid mentransitnya pada keilmuan atau *scientist* yaitu golongan masyarakat yang paling meresapi ketakwaan, paling tinggi penampilan moral dan adabnya. Terdapat beberapa kata yang di sepadankan dengan kata ulama:

[7]Lihat., Ahmad ibn 'Abd al Halim ibn Abd al-Salam ibn Taimiyyah, *al-Siyasah al-Syar'iyah fi Islah al-Ra'i wa al-Ra'iyyah* (Beirut: Dar al-Jil, 1993), h. 15-35.

1. *Ulu al- ilmi* adalah orang-orang yang berpengetahuan yang memiliki tanggung jawab untuk menegakkan keadilan (قائم بالقسط). Allah berfirman dalam Q.S. *Ali Imran* / 3 : 18

شَهِدَ ٱللَّهُ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةُ وَأُوْلُواْ ٱلْعِلْمِ قَآئِمًۢا بِٱلْقِسْطِ ۚ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْحَكِيمُ ﴿١٨﴾

Terjemahnya
Allah menyatakan bahwasanya tidak ada Tuhan melainkan Dia (yang berhak disembah), yang menegakkan keadilan. Para Malaikat dan orang-orang yang berilmu (juga menyatakan yang demikian itu). tak ada Tuhan melainkan Dia (yang berhak disembah), yang Maha Perkasa lagi Maha Bijaksana.[8]

2. *Al-Rasikhun fi al-Ilmi* adalah orang-orang yang memiliki kedalaman ilmu pengetahuan sebagai kualifikasi keahlian yang spesifik pada disiplin ilmu tertentu. Allah swt., berfirman dalam Q.S *Ali Imran* /3: 7

هُوَ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ مِنْهُ ءَايَٰتٌ مُّحْكَمَٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلْكِتَٰبِ وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٌ ۖ فَأَمَّا ٱلَّذِينَ فِى قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَٰبَهَ مِنْهُ ٱبْتِغَآءَ ٱلْفِتْنَةِ وَٱبْتِغَآءَ تَأْوِيلِهِۦ ۗ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ ۗ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا ۗ وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّآ أُوْلُواْ ٱلْأَلْبَٰبِ ﴿٧﴾

Terjemahnya:
Dia-lah yang menurunkan Alkitab (*al-quran*) kepada kamu. di antara (isi) nya ada ayat-ayat yang muhkamaat, Itulah pokok-

[8]Departemen Agama RI, *al Qur'an dan Terjemahnya*, h. 78.

pokok isi *al-qur'an* dan yang lain (ayat-ayat) mutasyaabihaat. Adapun orang-orang yang dalam hatinya condong kepada kesesatan, Maka mereka mengikuti sebahagian ayat-ayat yang mutasyaabihaat daripadanya untuk menimbulkan fitnah untuk mencari-cari ta'wilnya, Padahal tidak ada yang mengetahui ta'wilnya melainkan Allah. dan orang-orang yang mendalam ilmunya berkata: "Kami beriman kepada ayat-ayat yang mutasyaabihaat, semuanya itu dari sisi Tuhan kami." dan tidak dapat mengambil pelajaran (daripadanya) melainkan orang-orang yang berakal.[9]

3. *Ahl al-zikir* adalah mereka yang memiliki disiplin ilmu tertentu dan dijadikan sebagai tempat bertanya . Allah berfirman dalam Q.S. *al-Nahl*/16: 43.

وَمَآ أَرۡسَلۡنَا مِن قَبۡلِكَ إِلَّا رِجَالٗا نُّوحِيٓ إِلَيۡهِمۡۚ فَسۡـَٔلُوٓاْ أَهۡلَ ٱلذِّكۡرِ إِن كُنتُمۡ لَا تَعۡلَمُونَ ٤٣

Terjemahnya:
Dan Kami tidak mengutus sebelum kamu, kecuali orang-orang lelaki yang Kami beri wahyu kepada mereka; Maka bertanyalah kepada orang yang mempunyai pengetahuan jika kamu tidak mengetahui.[10]

4. *Ulu al-ba>b* adalah mereka yang memiliki wawasan atau pandangan luas dalam dalam hal keagamaan. Allah berfirman dalam Q.S. *al-Baqarah* / 2: 179.

وَلَكُمۡ فِي ٱلۡقِصَاصِ حَيَوٰةٞ يَٰٓأُوْلِي ٱلۡأَلۡبَٰبِ لَعَلَّكُمۡ تَتَّقُونَ ١٧٩

[9]Departemen Agama RI, *al Qur'an dan Terjemahnya*, h. 76.
[10]Departemen Agama RI, *al Qur'an dan Terjemahnya*, h. 408.

Terjemahnya:

dan dalam qishaash itu ada (jaminan kelangsungan) hidup bagimu, Hai orang-orang yang berakal, supaya kamu bertakwa.[11]

Sedang menurut Murtadha al-Muthahhari, dikemukakan beberapa tugas-tugas mulia dari para ulama antara lain:

1. Tugas intelektual (*al-'amal al-fikriyah*) yakni mengembangkan berbagai pemikiran sebagai rujukan umat. Mengembangkan pemikiran ini melalui majelis-majelis ilmu, pesantren atau menyusun kitab yang bemanfaat bagi manusia dan meliputi berbagai disiplin ilmu.[12]
2. Tugas bimbingan keagamaan, mereka harus menjadi referensi (*marja'*) dalam penjelasan halal dan haram, serta mengeluarkan fatwa tentang berbagai hal yang berkenaan dengan hukum-hukum Islam.
3. Tugas komunikasi dengan umat (*al-ittisal bi al-umat*) mereka harus dekat dengan umat yang dibimbing. Mereka tidak bisa terpisah dan membentuk kelas *elite*. Akses pada umatnya di peroleh melalui bimbingan langsung.
4. Menegakkan *syi'ar* Islam, dengan memelihara, melestarikan dan menegakkan berbagai manifestasi ajaran Islam.
5. Mempertahankan hak-hak umat dan harus tampil dalam membela kepentingan umat.[13]

Ulama adalah pewaris Nabi, ini merupakan *statemen* deklaratif dari suksesi tugas kenabian yang dialihkan kepada para ulama setelah para Nabi wafat. Ulama yang dalam sosiologi masyarakat muslim sebagai kiyai, memiliki fungsi *warasah al- anbiya*'

[11]Departemen Agama RI, *al Qur'an dan Terjemahnya,* h. 44.

[12] Ibn Jarir al-Tabari, *Jami' al-Bayan fi Tafsir Ayi al Qur'an* (Cairo: Dar al-Ilm, t.th.), h. 122.

[13]Lihat., Ibn Hajar al-Asqalani, *Fath al-Bari*, (Kairo: Matba'ah al-Salafiyah, t.th), h. 160.

mengamalkan risalah Rasulullah *saw*., di tengah-tengah kehidupan umat manusia. Tugas-tugas seperti inilah menggiring para ulama menjadi sebagai *mujahid fi sabilillah* (pejuang-pejuang dalam agama Allah) dengan ilmu pengetahuan yang dimilikinya. Karena itu, ulama kadangkala disebut-sebut sebagai *ulu al-bab* (mereka yang memiliki pandangan/wawasan luas).

Pemahaman tentang fungsi ulama seperti diatas, tidaklah berarti bahwa ada upaya untuk mensejajarkan kedudukan atara ulama dengan para Nabi. Ulama dalam konteks pemahaman seperti diatas, hanya sebatas dalam fungsi mereka sebagai proteksionis semua kekayaan ajaran agama nabi Muhammad *saw*., semasa beliau masih hidup. Dengan demikian ulama tidak memiliki otoritas untuk mengubah dan membangun kembali ajaran agama yang lepas sama sekali dari podasi bangunan yang diletakkan oleh Rasulullah *saw*. Kompetensi ulama hanya sebatas melakukan usaha rekonstruksi, reaktualisasi, reinterpretasi, terhadap sejumlah dalil-dalil nas yang *mutasyabih.*

Sebagai pewaris Nabi, ulama berperan dalam hal pemberian pesan-pesan ilmiah dan memberikan penjelasan terhadap problematika umat. Karena nabi mewariskan kepada mereka ilmu-ilmu kenabian, sebagaimana para nabi itu juga mewariskan kesungguhan dalam mendidik dan mengajar umat. Memberikan petunjuk pada mereka, menjelaskan pada mereka yang belum mengetahui tentang ajaran yang dibawanya, memberikan peringatan pada orang-orang lalai dan tidak menyembunyikan sdikitpun tentang petujuk-petunjuk tentang ilmu dan kebenaran agama Islam. Alalah berfirman dalam Q.S. *al-Baqarah* / 2: 159-160.

إِنَّ ٱلَّذِينَ يَكۡتُمُونَ مَآ أَنزَلۡنَا مِنَ ٱلۡبَيِّنَٰتِ وَٱلۡهُدَىٰ مِنۢ بَعۡدِ مَا بَيَّنَّٰهُ لِلنَّاسِ
فِي ٱلۡكِتَٰبِ أُوْلَٰٓئِكَ يَلۡعَنُهُمُ ٱللَّهُ وَيَلۡعَنُهُمُ ٱللَّٰعِنُونَ ١٥٩ إِلَّا ٱلَّذِينَ تَابُواْ
وَأَصۡلَحُواْ وَبَيَّنُواْ فَأُوْلَٰٓئِكَ أَتُوبُ عَلَيۡهِمۡ وَأَنَا ٱلتَّوَّابُ ٱلرَّحِيمُ ١٦٠

Terjemahnya:

> Sesungguhnya orang-orang yang Menyembunyikan apa yang telah Kami turunkan berupa keterangan-keterangan (yang jelas) dan petunjuk, setelah Kami menerangkannya kepada manusia dalam Alkitab, mereka itu dila'nati Allah dan dila'nati (pula) oleh semua (mahluk) yang dapat mela'nati, kecuali mereka yang telah taubat dan Mengadakan perbaikan dan menerangkan (kebenaran), Maka terhadap mereka Itulah aku menerima taubatnya dan Akulah yang Maha menerima taubat lagi Maha Penyayang.[14]

Kehadiran ulama sebagai *public figure* dalam masyarakat Islam terkadang muncul bersama dengan ragam pemahaman, sebagai sebuah produk ijtihad yang berimplikasi pada *kaefiyat* (tata cara) pelaksanaan ibadah berbeda. Dalam kajian Fikih, Keragaman itu didasari oleh karena metode (*manhaj*) dan kemampuan yang dimiliki oleh masing-masing mujtahid yang pariatif.

Terlebih jika pendapat dari para ahli Fikih (*fuqaha*) diinterpretasi dan diimplementasi oleh para pengikut-pengikutnya, sebagaimana delam sejarah perkembangan Fikih mencatat beberapa tokoh imam mazhab, antara lain; Hanafi, Maliki, Syafi', Hanbali, Syi'ah Imamiyah, Syi'ah Zaidiyah, dan lain-lain. [15]

[14]Departemen Agama RI, *al Qur'an dan Terjemahnya*, h. 40.

[15] Lihat., Minhajuddin. *Posisi Fiqh Muqaran (perbandingan) dalam Penyelesaian masalah Ikhtilafiyah* (Ujung Pandang: Berkah Utami, 1997), h. 3

Kenyataan seperti itu, tidak lagi menjadi sebuah problema, ketika masyarakat muslim mentaati Allah dan Rasul-Nya serta menjunjung tinggi para ulama yang mengembangkan Fikih Islam berdasarkan *manhaj* yang jelas, sebagaimana harapan dari K. H. Muhammad Hasyim Asy'ari bahwa: perbedaan yang terjadi, pada dasarnya hanya perbedaan dalam *furu>'iyah* (cabang), bahkan kenyataan seperti itu juga sudah terjadi dikalangan para sahabat Rasulullah *saw*. (semoga Allah meridai mereka semua), namun tidak seorang pun dari mereka memusuhi yang lain, juga tidak seorang pun dari mereka yang menyakiti yang lain, dan tidak saling menisbatkan yang lainnya pada kesalahan dan cacat. Demikian juga pada generasi berikutnya perbedaan dalam masalah *furu'iyah* antara imam Abu Hanifah dan imam Malik (semoga Allah meridai keduanya) dalam banyak masalah yang jumlahnya mencapai sekitar empat belas ribu dalam bab-bab ibadat dan muamalat, serta antara imam Syafi' dan gurunya imam Malik (semoga Allah meridai keduanya) dalam banyak masalah yang jumlahnya mencapai sekitar enam ribu. Demikian pula antara imam Ahamad Ibn Hanbal dan gurunya, imam Syafi'i, dalam banyak masalah, namun tidak seorang pun di antara mereka yang saling menyakiti yang lain, tidak seorang pun diantara mereka mencerca yang lain, tidak seorang pun diantara mereka mendengki yang lain, dan tidak seorang pun diantara mereka menisbatkan mereka pada kesalahan dan cacat. Sebaliknya mereka tetap saling mencintai, saling mendukung sesama saudara mereka dan masing-masing berdoa untuk segala kebaikan mereka itu.[16]

Langkah preventif dari kekhawatiran diatas adalah memperjelas pemahaman dari hasil interpretasi mereka terhadap dali-dalil nas berdasarkan *manhaj* yang digunakan, karena Fikih merupakan cerminan (refleksitas) dari perilaku-perilaku individu sosial dalam menjalankan agama pada saat menjalin hubungan dengan Allah *swt*.,

[16]Muhammad Hasyim Asy'ari. A*l-Tibyan fi al-Nahy 'an Muqata'at al-'Arham wa al-Aqarib wa al-Ikhwan* (Surabaya: Mathba'at Nahdlat al-'Ulama, t.th) h. 11.

disamping menjadi jiwa atau semangat bagi masyarakat dalam menata kehidupan individu ketika melakukan interaksi antara yang satu dengan lainnya sebagai makhluk sosial. Dalam konteks ini, eksistensi Fikih dalam masyarakat tidak lagi dilihat sebagai sebuah disiplin ilmu tetapi juga merupakan perilaku atau *amaliyah al-syar'iyah*. Melalui perilaku, ditemukan interpretasi budaya oleh manusia terhadap peraturan hukum agama yang berlaku baginya. akhirnya Fikih dianggap ampuh memberikan solusi ketika terdapat problematika sosial, sepanjang *manhaj* (metode) Fikih yang digunakan didasarkan pada metode yang lazim digunakan oleh *usuliyyin*.

## B. Ulama dan Referensi Kitab Fikih

Masuknya Islam ke wilayah kepulauan Nusantara diperkirakan mulai pada abad VI H/XII M melalui para muballig-muballig Gujarat dan Haramain. Peristiwa ini terjadi setelah munculnya beberapa aliran mazhab Fikih di Timur Tengah yakni pada abad III H/IX M. Eksistensi mazhab di Timur Tengah tersebut, disatu sisi memberikan manfaat cukup besar karena hampir semua permasalahan keagamaan ketika itu dapat terjawab dan terselesaikan. Namun pada sisi lain secara tidak sadar menggiring masyarakat kepada suatu fenomena taqlid terhadap Fikih-Fikih mazhab tertentu yang nyaris tidak terdapat ijtihad. Ketika muballig masuk ke Nusantara mereka sudah membawa ajaran Fikih mazhab tertentu, dalam sejarah dikemukakan bahwa Islam pertama kali masuk di Aceh pada abad XIII M dan kemudian Jawa pada abad XIV M. Khusus di wilayah Asia Tenggara, mazhab yang paling popular adalah mazhab Syafi' sebagaimana tercermin dalam kehidupan masyarakat Fikih.[17]

Meskipun Mazhab Syafi' sebagai *single majority* di kepulauan Nusantara tetapi bukanlah berarti umat Islam di Nusantara khususnya

[17] J.N.D. Anderson, *Islamic Law in The Modern World* (New York: New York University Press, 1995), h. 1.

di Indonesia merujuk langsung kepada kitab-kitab Fikih karya imam Syafi' semata. Hal ini dapat ditelusuri melalui tradisi pembacaan kitab-kitab kuning yang menjadi referensi pesantren. Kitab-kitab Fikih yang biasa menjadi rujukan dalam kegiatan melakukan istinbat hukum, dikenal dengan sebutan *al-kutub al-mu'tabarah*, yang secara formal kitab-kitab yang menjadi bagiannya itu bukan hanya karya dari Syafi', tetapi mencakup empat mazhab sunni.[18] Adapun kitab-kitab terpopuler dalam lingkungan pesantren antara lain:

a. *Fath al-Mu'in* karya Zain al-Di>n al-Malibari (w. 975 H.)
b. *Minhaj al-Talibin*, karya Abu Zakariya al-Nawawi (w. 676 H.)
c. *I'anah al-Talibin*, karya al-Bakri bin Muhammad al-Dimyati (w. 1300 H.)
d. *Fath al-Qarib*, karya Ibn al-Qa>sim al-Guzzi (w. 918 H.)
e. *Kifayah al-Akhyar*, karya Taqi al-Din al-Damsyiqi (w. 829 H.)
f. *Taqrib*, karya Abu Syuja' al-Isfahani (w. 593 H.)
g. *Hasyiyah al-Bajuri*, karya Ibrahim al-Bajuri (w. 1277 H.)
h. *Al-Iqna*', karya al-Khatib al-Syarbini (w. 977 H.)
i. *Fath al-Wahhab*, karya Zakaria al-Anshari (w. 926 H.)
j. *Kanz al-Ragibin*, karya al-Mahalli (w. 864 H/1459 M.)
k. *Minhaj al-Qawim*, karya Ibn Hajar al-Haitami (w. 973 H/1565 M.)
l. *Safinah al-Najah*, karya Sa>lim ibn Abdullah ibn Samir (w. pertengahan abad ke-19 Masehi)
m. *Kasyifah al Saja'*, karya Muhammad Nawawi al-Bantani (w. 1896 M)
n. *Sullam al-Taufiq*, karya Abdullah bin Husain al-Ba'lawi (w. 1272 H/1855 M)
o. *Tahrir*, karya Zakariya al-Anshari (w. 926. H)
p. *al-Riyad al-Badi'ah*, karya Muhammad Hazbullah

[18] Saefullah Ma'shum, *Kharisma Ulama, Kehidupan Ringkas 26 Tokoh NU* (Bandung: Mizan, 1998), h. 80.

q. *Sullam al-Munajat*, karya Muhammad Nawawi al-Bantani (w. 1896 M)
r. *Uqud al-Lujain*, karya Muhammad Nawawi al-Bantani (w. 1896 M)
s. *al-Sittin*, karya Abu al-Abbas Ahmad al-Misri (w.818 H/1415 M)
t. *al-Muhazzab* karya Ibrahim ibn al-Syairazi (w. 476 H)
u. *Bugyah al-Mustarsyidin*, karya Abd al-Rahman ibn Muhammad al-Ba'alawi (w. 1320 H)
v. *al-Mabadi' al-Fikihiyah*, karya Umar Abd al-Jabbar.
w. *Minhaj al-Tullab*, karya Zakariya al-Anshari (w.926 H).
x. *al-Fikih al-Wadih*, karya Mahmud Yunus (w. 1982 M)[19]

Selain kitab-kitab fiqih klasik di atas, terdapat juga beberapa kitab Fikih yang disusun oleh para ulama yang ahli dibidang ilmu Fikih. Kitab Fikih modern memiliki ciri pembahasan yang lebih lebih sistematis ketimbang dengan Fikih klasik, dibuat dengan lebih teratur, terstruktur, dengan format karya ilmiyah yang dilengkapi dengan rujukan dan literatur yang lengkap. Selain itu, kitab-kitab Fikih modern umumnya memuat berbagai masalah Fikih yang bersifat kontenporer dan sesuai dengan kondisi umat. Kitab-kitab Fikih modern yang dimaksud antara lain; *al-Fikih al-Islami wa Adillatuhu* karya Dr. Wahbah al-Zuhaili, dan *Fikih al-Sunnah* oleh al-Sayyid Sabiq.

Fenomena Fikih mazhab merupakan ciri masyarakat pesantren, bahkan Fikih menjadi satu disiplin ilmu yang paling diminati dan sangat popular. Seorang santri rela tinggal dan belajar selama bertahun-tahun, bahkan puluhan tahun di pesantren demi mendalami ilmu tersebut. Salah satu faktor sehingga ilmu Fikih sangat signifikan dalam kehidupan umat, karena Fikih merupakan tumpuan dasar yang mengatur secara mendetail perilaku kehidupan umat beragama. Dengan demikian kitab-kitab Fikih bagi

[19]Abdul Mughits, *Kritik Nalar Fiqh Pesantren*, h. 182-183.

pesantren adalah sebuah keniscayaan, tidak satupun pesantren yang tidak mengkaji disiplin ilmu ini. Bahkan yang lebih menarik kitab-kitab yang dijadikan referensi adalah kitab kuning.

Ketertarikan untuk mengkaji kitab kuning tentu saja bukan karena warnanya yang kuning, melainkan karena kitab itu memiliki ciri-ciri yang melekat dalam upaya penguasaan terhadapnya. bahkan untuk memahami kitab kuning diperlukan keterampilan tertentu yang tidak cukup hanya dengan menguasai bahasa Arab semata. Dengan demikian banyak dijumpai orang mahir berbahasa Arab, namun kesulitan dalam menjelaskan kandungan kitab kuning secara tepat. Sebaliknya tidak sedikit ulama yang menguasai kitab kuning tetapi tidak bisa berbahasa Arab.

Eksistensi kitab-kitab kuning, terutama dalam kajian disiplin ilmu Fikih memang sangat dibutuhkan, karena tidak mustahil akan terdapat banyak kasus sosial yang tidak bisa diselesaikan tanpa pengintegrasian kitab-kitab kuning dengan disiplin ilmu sekarang. Namun yang menghawatirkan adalah ketika kitab kuning masih tetap dalam pemahaman pola-pola tekstual. Jika pola ini tidak segera diimbangi dengan pola-pola kontekstual, maka bukan mustahil jika kitab kuning akan menjadi harta pusaka yang hanya bisa dimiliki, tetapi tidak banyak memberikan manfaat bagi solusi permasalahan aktual. Akibat yang lebih tragis lagi adalah pemahaman tekstual ini bisa menyeret kaum muslimin memperlakukan disiplin ilmu dalam kitab kuning, terutama dalam kajian Fikih sebagai dogma yang tidak bisa digangu-gugat, bahkan lebih dari itu dianggapnya sebagai kitab suci kedua setelah Alquran.

Pemahaman kontekstual bukan berarti meninggalkan dan menanggalkan kitab kuning secara mutlak. Sebagai bahan perbandingan dalam hal ini adalah disiplin ilmu Fikih yang akan memberikan solusi segala aspek perilaku kehidupan secara konseptual dan tidak menyimpang dari kaidah Fikih/usul Fikih itu sendiri, karena pengintegrasian kitab-kitab kuning dengan berbagai referensi dan ilmu-ilmu lainnya, jika dilakukan dengan serius dan

tepat, justru akan menciptakan sinergi ilmiah yang akan berguna untuk memecahkan permasalahan sosial kontenporer, tetapi tidak keluar dari akar sejarah masa lalu.

Terdapat tiga ciri umum dari kitab kuning; *pertama*, penyajian setiap materi dari satu pokok bahasan selalu diawali dengan mengemukakan defenisi-definisi yang tajam, yang memberi batasan pengertian secara jelas untuk menghindari salah satu pengertian terhadap masalah yang sedang di bahas; *Kedua*, setiap unsur materi bahasan diuraikan dengan segala syarat-syarat yang berkaitan dengan obyek bahasan bersangkutan; *Ketiga*, pada tingkat *syarah* (ulasan atau komentar) dijelaskan pula argumentasi penulisnya, lengkap dengan penunjukan sumber hukumnya[20]

Dilihat dari kandungan maknanya, kitab kuning dapat dikelompokkan menjadi tiga macam, yaitu:

a. kitab kuning yang berbentuk penawaran atau penyajian ilmu secara polos (naratif) seperti sejarah, hadis, dan tafsir;
b. syarah yaitu kitab kuning yang memberikan uraian panjang lebar, menyajikan argumentasi ilmiah secara konfaratif, dan banyak mengutip ulasan para ulama dengan argumentasi masing-masing;
c. kitab kuning yang penyajian materinya tidak terlalu ringkas, tetapi juga tidak terlalu panjang (*mutawassit}ah*).[21]

Terkait dengan kitab-kitab kuning yang beredar di Pesantren secara umum meliputi beberapa dimensi keilmuan yaitu; a). ilmu alat (Gramatikal Bahasa Arab) yang terdiri dari *Ilmu Nahwu*, *Sharf, I'lal* dan *balagah*. b). Tauhid (teologi atau ilmu kalam) c). Fikih meliputi produk Fikih dan metodologi pengambilan hukum Fikih, d). ilmu-ilmu *al-Qur'an* meliputi tafsir dan *ulum al-Qur'an*. e). Hadis dan ilmu-ilmu Hadis. f). ilmu Tasawuf.

[20] Hasan Muarif Ambary et.al., *Ensiklopedi Islam* (Cet. IX; Jakarta: PT Ichtiar Baru van Hoeve, 2003), h. 334.

[21] Hasan Muarif Ambary et.al., *Ensiklopedi Islam*, h. 335.

Kitab kuning dalam kajian Fikih pesantren adalah bagian dari hak preogatif ulama pesantren untuk menentukan kurikulum dan kitab yang digunakan. Hal ini sebagai akibat dari kepemilikan absolut oleh pribadi Pengasuh. Kyai/ulama tidak hanya berfungsi sebagai pemimpin dan pengasuh pesantren tapi juga sebagai *top leader* atas pesantren itu sendiri. Pribadi kiai inilah yang kemudian menentukan kitab mana saja yang dianggap sesuai untuk dijadikan bahan ajar di pesantren yang dimilikinya. Kepemilikan Pesantren secara pribadi oleh kyai ini juga menimbulkan peran dominan dari sang kiai ketika dalam menentukan berbagai kebijakan seperti; pengambilan keputusan dan penunjukan orang-orang yang dilibatkan dalam kepengurusan.

Ringkasnya terdapat tiga alasan dalam kajian Fikih dengan menggunakan kitab kuning dalam dunia pesantren yaitu; *pertama*, sebagai pengantar bagi langkah ijtihad dan pembinaan hukum Islam kontenporer; *kedua*, sebagai materi pokok dalam memahami, menafsirkan, dan menerapkan bagian-bagian hukum positif yang masih menempatkan hukum Islam atau mazhab Fikih tertentu sebagai sumber hukum, baik secara historis maupun secara resmi; *ketiga*, sebagai upaya untuk memenuhi kebutuhan umat manusia secara universal dengan memberikan sumbangan bagi kemajuan ilmu hukum melalui studi perbandingan hukum.[22]

Dengan demikian fenomena pengkajian terhadap beberapa kitab kuning di pesantren merupakan ciri bagi masing-masing pesantren sehingga terkesan bahwa pesantren dan kitab kuning ibarat dua sisi mata uang yang tidak dapat terpisahkan. Bahkan minat masyarakat luar trhadap pesantren juga sangat di pengaruh oleh kitab-kitab yang dijadikan referensi. Lebih dari itu banyak dari kalangan santri rela berdomisili selama bertahun-tahun di pesantren demi untuk mengetahui dan memahami kitab-kitab kuning.

[22]Hasan Muarif Ambary et.al., *Ensiklopedi Islam*, h. 335.

# BAB IV
# MANHAJ FIKIH PESANTREN

## A. Implementasi Manhaj Fikih Pesantren

Pemahaman dan penghayatan terhadap dalil-dalil nas merupakan problem serius yang dihadapi oleh masyarakat pada umumnya, terlebih pemahaman terhadap teks kitab-kitab Fikih klasik terkadang digiring untuk memberikan solusi terhadap permasalahan kontenporer, sementara permasalahan tersebut tidak pernah dituangkan oleh ahli-ahli Fikih klasik dalam kitabnya.

Karena itu kajian usul Fikih memberikan kerangka pemahaman terhadap teks Alquran dan Hadis agar berlaku secara universal dan mampu bersikap lebih terbuka, karena dengan ilmu itu, seorang akan mampu menangkap subtansi dari pesan-pesan atau tujuan syari'ah (*al-Maqasid al-Syariah*) yang tujuan utamanya adalah kemaslahatan.

Semua hukum, baik yang berbentuk perintah maupun yang berbentuk larangan, yang terekam dalam teks-teks syariat bukanlah sesuatu yang hampa dan tidak memiliki makna, akan tetapi semua itu mempunyai maksud dan tujuan, dimana Tuhan menyampaikan perintah dan larangan tertentu atas maksud dan tujuan tersebut. Oleh para ulama hal tersebut mereka istilahkan dengan *Maqasid al-syariah* (Objektivitas Syariah).[1]

*Usuliyyin* membagi atau mengklasifikasi *maqasid* dalam dua sisi maslahat yaitu: *Maqasid al-dunyawi wa Maqasid al-ukhrawi*. Yang mereka maksudkan dengan *Maqasid al ukhrawi* adalah mensucikan jiwa dari hal-hal yang keji, seperti latihan pembersian

[1]Lihat., Harun Nasution, *Filsafat Agama,* (Jakarta : Bulan Bintang, 1983), h. 66.

jiwa dan mensucikan moral, yang bisa membantu untuk mencapai keselamatan dan kebahagiaan akhirat.[2] *Maqasid al-ukhrawi* juga terkadang berhubungan dengan masalah-masalah dunia seperti wajibnya *kaffarah* (denda) dengan harta, dimana pahalanya akan sampai kepada orang yang membayarnya.

Ketika nash tidak mendukung atau tidak melarang, tetapi akal mengatakan baik, maka pada bagian inilah hukum Islam mengembangkan kemaslahatan sebagai contoh; Umar bin Khaththab membukukan *al-Qur'an*, tidak membagikan harta rampasan, ikrar talak di depan pengadilan dan pelaksanaan perkawinan melalui pencatatan. Semua dilakukan berdasarkan kemaslahatan.[3]

Deskrifsi di atas, menggiring untuk lebih memahami kebenaran yang tidak hanya membatasi kebenaran dalam Islam sebagai kebenaran mutlak dan tidak berubah, melainkan masih ada kebenaran yang menjadi kompetensi manusia ( حقوق العباد) untuk melakukan interpretasi dan menemukan kebenaran meski tergolong relatif.

Pandangan orientalis menilai bahwa tradisi intelektual dalam Islam tidak memiliki logika untuk menemukan kebenaran. Asumsi ini adalah keliru karena pemikiran Islam juga memiliki kajian-kajian logika yang dilakukan para ulama usul Fikih dan ulama Fikih. Ilmu Fikih mempunyai hubungan yang sangat penting dengan filsafat Islam karena berusaha mengungkapkan nilai-nilai yang terkandung dalam ilmu Fikih, hikmah-hikmahnya serta manfaat dan kegunaannya, melalui metode *Ijtihad, Qiyas, Istihsan, Istislah, Istishab dan sad al zari'ah.*[4]

---

[2]Lihat., Abd al-Jabbar, *Syarh al-Usul al-Khamsah*, (Mesir : Maktabat wahbah, 1965), h.779.

[3] Lihat. Tim Peneliti Puslitbang, *Kehidupan Keagamaan : Faham Faham Keagamaan Liberal Pada Masyarakat Perkotaan* , (Cet. I; Jakarta : Puslitbang Kehidupan Keagamaan, 2007), h. 208.

[4] Lihat. H. Minhajuddin, *Sistimatika Filsafat Hukum Islam*, (Cet. I; Ujung Pandang : Ahkam, 1996), h. 7.

Atas dasar ini, T.M. Hasbi Ash Shiddieqy mempersamakan antara filsafat dengan Fikih, baik dalam *manhaj* (metode) yang digunakan maupun dalam *maudu*'nya. *Manhaj* filsafat adalah ilmu mantiq, sedang *manhaj* fukaha adalah usul Fikih.[5] Karena itu ushul Fikih merupakan bagian dari kerangka metodologis (*manhaji*) dalam pemikiran Islam, dan merupakan produk internal dari ekspresi semangat kebudayaan masyarakat Islam yang dinamis dan toleran terhadap perkembangan zaman.

Orientasi *manhaji* (metodologis) dalam Fikih pesantren pada umumnya karena kesadaran terhadap banyaknya masalah *furu'iyah* (cabang) yang tidak dijelaskan dalam kitab-kitab Fikih klasik. Sementara perkembangan dan perubahan hukum selalu beriringan dengan perubahan tempat, kondisi dan waktu ( تغير الاحكام مع تغيرالامكنة والازمنة), sehingga memerlukan cara lain yang dapat menjawab berbagai persoalan hukum.

Keserasian antara produk hukum Islam dan perkembangan zaman akibat berkembangnya ilmu pengetahuan dan teknologi dapat beriringan dengan melakukan penguatan dalam kajian disiplin ilmu usul Fikih, karena tujuan mempelajari ilmu tersebut adalah agar dapat mengetahui dan mempraktekkan kaidah-kaidah cara mengeluarkan hukum dari dalilnya. Adapun metode penemuan hukum dalam Fikih/usul Fikih disebut *turuq al-istinbat* yaitu cara-cara yang ditempuh seorang mujtahid dalam mengeluarkan hukum dari dalilnya, baik dengan menggunakan kaidah-kaidah bahasa *(linguistik)* maupun dengan menggunakan kaidah *usuliyah* dan kaidah *iyah*.

Beranjak dari tujuan di atas, maka umumnya semua pesantren memiliki kesamaan yakni menjadikan usul Fikih sebagai disiplin ilmu penopang dari ilmu Fikih, sehingga eksistensi usul Fikih tidak bisa dinafikan dalam pesantren. Yang membedakan antara pesantren

[5]Lihat. T.M. Hasbi Ash Shiddieqy, *Falsafah Hukum Islam*, (Cet.III; Jakarta : Bulan Bintang, 1988), h. 38.

yang satu dengan lainya adalah kitab-kitab usul Fikih yang dijadikan *marja'* (referensi), karena dalam menentukan jenis kitab yang dikaji merupakan hak penuh dari kiai atau ulama masing-masing pesantren. Hal ini wajar karena secara hiestoris, pesantren pada awalnya di*setting* sebagai lembaga pendidikan non-formal dengan memusatkan aktivitasnya di masjid atau tempat-tempat pemondokan santri.Penerapan *manhaj* (metode) dalam memahami dalil-dalil nas bagi mahasiswa *Ma'had al-'Aliy* pondok pesantren As'adiyah, dicontohkan dalam beberapa bentuk pemahaman hukum melalui dalil-dali nas, antara lain:

**1. Penerapan *manhaj* terhadap dalil *kaefiyat* (tata cara) pelaksanaan wudhu**

Observasi penulis tentang tata cara (*kaefiyat*) pelaksanaan wudu yang dilakukan pada beberapa orang santri dalam kaderisasi ulama Pondok Pesantren As'adiyah, umumnya mereka lebih dominan melakukan berdasarkan mazhab Syafi'. Namun ketika penulis melakukan wawancara dengan salah satu santrinya terkait dengan niat sebagai bagian rukun wudhu, maka santri tersebut mengatakan bahwa:

> Niat adalah rukun wudhu karena semua perbuatan itu didasarkan pada tujuannya. Kemudian dalam hadis juga sangat jelas bahwa perbuatan itu tergantung pada niatnya…*innnama al-a'amalu binniyati.*[6]

Wawancara di atas, menunjukkan bahwa pernyataan "segala perbuatan itu didasarkan pada tujuannya" merupakan kecenderungan santri menggunakan kaidah *iyah* yakni; *al-umur bi maqasidiha* ( الأمور بمقاصدها). Kaedah ini sebenarnya adalah turunan dari hadis tentang niat dalam melaksanakan segala perbuatan. Dari wawancara ini juga

[6]Edi (22 tahun), Maha santri *Ma'had al-'Aliy* As'adiyah Kab. Wajo, Provinsi Sulawesi Selatan, *Wawancara*, tanggal 5 Januari 2014.

sangat jelas bahwa Fikih pesantren tidak hanya mengikuti mazhab tertentu tanpa mengetahui alasan metodologis dari dalil nas yang terkait. Tradisi Fikih pesantren adalah secara *manhaji* (metodologis) dengan kemampuan santri mengemukakan kaidah *kulliyah* sebagai kaidah yang digali dari dalil-dalil nas Alquran dan Hadis, yang mencakup rahasia-rahasia *syara'* dan hikmah-hikmahnya, serta mencakup cabang-cabang hukum yang tak terhingga.

Berikut ketika melakukan wawancara dengan mahasiswa tentang persentuhan kulit dengan wanita *ajnabiyah* sebagai sesuatu yang dapat membatalkan wudhu maka santri tersebut menyatakan bahwa:

> Persentuhan kulit dengan lawan jenis adalah bagian yang membatalkan wudhu karena makna *mulamasah* dalam ayat seharusnya dikembalikan pada tuntutan makna *zahir* nya bukan makna *majazi*… terkait masalah batalnya wudhu akibat mulamasah bagi mereka yang ber tawaf maka itu adalah bagian dari darurat.[7]

Tampaknya yang membatalkan wudhu bagi santri tersebut, adalah persentuhan kulit antara lawan jenis (*ajnabiyah*). Hal ini relevan dengan pendapat Imam Syafi' yang memaknai *mulamasah* sesuai makna dzahirnya. Kaidah *usuliyah* yang digunakan mahasiswa lebih cederung pada petunjuk dan makna lafadz nas ( باعتباروضع اللفظ للمعني) karena tidak ada alasan atau *qarinah* (tanda-tanda) untuk menggiring pada makna pemakaian makna lafadz ( باعتباراستعمال اللفظ في المعني) *majazi* (kiasan), karena term *mulamasah* tidak diterjemahkan sebagai hubungan badan.

Adapun *mulamasah* dalam kondisi bertawaf, dipahaminya sebagai kondisi darurat. Kategori darurat dalam pemahaman santri merupakan bentuk dispensasi hukum atau *rukhsah* (keringanan) yang

[7]Jefri (21 tahun), Mahasiswa *Ma'had al-'Aliy* As'adiyah Kab. Wajo, Provinsi Sulawesi Selatan, *Wawancara*, tanggal 5 Januari 2014.

diberikan oleh Allah kepada umat manusia yang sedang dalam kesulitan untuk menjalankan perintah Allah. Eksistensi darurat sebagai landasan dalam Fikih merupakan sebagai bagian dari kaidah *iyah*, yang bertujuan untuk memperjelas keberadaan Fikih sebagai sebuah disiplin ilmu yang tidak kaku, tetapi fleksibel dan elastis dalam menyelesaikan persoalan-persoalan kehidupan.

Meski demikian, mahasiswa tidak memaknai bahwa segala yang sulit di anggap *rukhs}ah* atau keringanan, karena dalam hal ini terdapat kriteria-kriteria tersendiri sehingga dapat dikategorikan sebagai darurat. Hal ini dimaksudkan agar kesan memudah-mudahkan ajaran agama pada segala kondisi kesulitan dapat terhindarkan. Atau dalam konteks yang lain, mencari yang mudah dari ajaran agama, lalu meninggalkan sesuatu yang dirasakan berat untuk dilakukan, sehingga terkesan memandang remeh ajaran agama.

Agar tidak salah memmahami terminologi darurat dalam pandangan Imam mazhab, maka berikut akan dikemukakan definisi darurat, sebagai bahan konfarasi bagi pemahaman maha santri. Di antara definisi yang di maksud antara lain:

a. Ulama Malikiyah mendefinisikan darurat sebagai sebagai bentuk khawatir akan binasanya jiwa, baik pasti ataupun dalam perkiraan, atau khawatir akan mengalami kematian, dan tidak disyaratkan seseorang harus menunggu sampai datang kematian, tetapi cukuplah dengan adanya kekhawatiran akan kebinasaan, sekalipun dalam tingkat perkiraan".[8]
b. Ulama Syafi'iyah memahami darurat sebagai rasa khawatir akan terjadinya kematian atau sakit yang menakutkan atau menjadi semakin parahnya penyakit ataupun membuat semakin lamanya sakit atau terpisahnya dengan rombongan seperjalanan atau khawatir melemahnya kemampuan berjalan atau mengendarai jika ia tidak makan, dan ia tidak mendapatkan yang halal untuk

[8]Lihat Muhammad Ibn Ahmad al-Garnafi, *Al-Qawanun al-Fiqhiyah* (Beirut: al-Maktab al- Tijariyah, t.th.), h. 135.

dimakan, yang ada hanya haram, maka dikala itu ia mesti makan yang haram itu".[9]

c. Muhammad Abu Zahrah mendefinisikan Darurat sebagai kekhawatiran akan terancamnya hidup jika tidak memakan yang diharamkan, atau khawatir akan musnahnya seluruh harta atau seseorang yang sedang terancam kepentingannya yang mendasar, dan hal itu tidak dapat dihindari kecuali dengan makan yang dilarang yang berkaitan dengan hak orang lain".[10]

Beberapa definisi di atas lebih menekankan pada persoalan kehawatiran terhadap sesuatau yang membahayakan jiwa dari aspek makanan, sehingga definisi tersebut sangat sempit, tidak mencakup pengertian sebagaimana dalam pemahaman santri di atas. Namun karena kemajuan dan perkembangan kebutuhan manusia akibat perkembangan ilmu pengetahuan dan teknologi, maka darurat perlu dimaknai lebih luas, bahkan dapat dimaknai sebagai sebuah upaya menghalalkan yang haram atau meninggalkan yang wajib jika langkah itu menjadi sebuah tuntutan.

Umumnya mahasiswa kaderisasi ulama *Ma'had al-'Aliy* memahami darurat secara tekstual sehingga darurat dipahami sebagai keterpaksaan, padahal pemaknaan darurat juga dapat dipahami secara kontekstual, seperti makna darurat sebagai suatu alternatif dari sebuah masalah, sebagai kelonggaran berbuat tetapi tidak mengurangi nilai, dan sebagai sesuatu yang diperbolehkan karena situasi dan kondisi tertentu.

## 2. Penerapan *manhaj* terhadap dalil shalat qashar.

Shalat Qashar adalah shalat yang dilakukan dengan cara meringkas/mengurangi jumlah raka'at shalat yang bersangkutan.

[9]Lihat Muhammad al-Syarbini al-Khatib, *Mugni al-Muhtaj*, Jilid IV (Surabaya: Salim Nabhan, 1943), h. 306.

[10] Lihat Abu Zahrah, *Usul al-Fiqh,* (Mesir: Dar al-Fikr al-'Arabi, 1958), h. 43 dan 362.

Shalat Qashar merupakan keringanan yang diberikan kepada mereka yang sedang melakukan perjalanan (safar).

القصروالجمع المختص بالمسافربجوازهما تخفيفا[11].

Terjemahnya:

> Adapun Shalat Qashar dan Jama' dihususkan untuk musafir, keduanya dibolehkan sebagai hukum keringanan

Adapun shalat yang dapat diqashar adalah shalat dzuhur, ashar dan isya, kesemua shalat tersebut memiliki empat raka'at dapat dikurangi/diringkas menjadi dua raka'at. Sebagaimana dalam QS *al Nisa*'/4: 101 Allah *swt*., berfirman:

وَإِذَا ضَرَبۡتُمۡ فِي ٱلۡأَرۡضِ فَلَيۡسَ عَلَيۡكُمۡ جُنَاحٌ أَن تَقۡصُرُواْ مِنَ ٱلصَّلَوٰةِ إِنۡ

خِفۡتُمۡ أَن يَفۡتِنَكُمُ ٱلَّذِينَ كَفَرُوٓاْۚ إِنَّ ٱلۡكَٰفِرِينَ كَانُواْ لَكُمۡ عَدُوّٗا مُّبِينٗا ١٠١

Terjemahnya:

> Dan apabila kamu bepergian di muka bumi, Maka tidaklah mengapa kamu men-qashar sembahyang(mu), jika kamu takut diserang orang-orang kafir. Sesungguhnya orang-orang kafir itu adalah musuh yang nyata bagimu.[12]

Mengqashar shalat bagi musafir dinilai oleh mayoritas ulama sebagai sunat, ada juga sebagai alternatif, bahkan ada yang menilai wajib. Berdasarkan wawancara dengan mahasiswa mengemukakan dua alasan hukum menqashar shalat. Alasan hukum kebolehan (*ja'iz*) melakukannya terdapat pada *qarinah* di awal ayat yang penekanannya pada kata perjalanan, sehingga dalam konteks ini dipahami sebagai *masyaqqah* (kesukaran), sebagaimana dalam

[11]Muhammad al-Syarbini al-Khatib, *al-Iqna' fi Hilli Alfaz Abi Syuja'* Juz. I (Mesir: Matba'ah Dar Ihya' al-Kutub al-'Arabiyah, t.th), h. 147.

[12] Departemen Agama RI, *al Qur'an dan Terjemahnya*, h. 138.

kaidah Fikih dikemukakan bahwa "kesukaran itu dapat mendatangkan kemudahan" (المشقة تجلب التيسير). Selanjutnya hukum lain dari pelaksanaan shalat qashar adalah wajib. Pendapat ini memahami kalimat فليس عليكم جناح ان تقصروا من الصلاة (maka tiada dosa bagi kalian untuk men-qashar shalat kalian) dengan menggunakan logika pemahaman terbalik (المفهوم المخالفة).[13]

Metode ini merupakan bentuk pemahaman berbeda hukumnya dengan apa yang diucapkan, atau yang dipahamkan selalu kebalikan dari bunyi lafadz yang diucapkan. Dengan demikian logika pemahaman terbalik dari teks di atas adalah "orang akan berdosa ketika melakukan perjalanan dan tidak men-qashar shalatnya", sehingga hukum yang lahir dari pemahaman ini adalah wajib men-qashar shalat bagi musafir.

Ulama juga berbeda tentang jarak perjalanan yang membolehkan melakukan shalat qashar. Kata musafir basanya diartikan sebagai orang-orang yang meninggalkan negerinya selama tiga hari atau lebih. Fakar hukum Islam berpendapat bahwa musafir adalah mereka yang meninggalkan temapatnya dalam jarak tertentu dan berniat tinggal di tempat yang dituju dalam waktu tertentu pula. Imam Syafi' dan Malik menilai bahwa jarak yang dituju adalah sekurang-kurangnya sekitar 77 (tujuh puluh tujuh) kilometer. Sedang bagi Imam Abu Hanifah jarak perjalanan yang dimaksudkan adalah sekitar 115 kilometer. Imam Ahmad, Syafi' dan Malik berpendapat bahwa orang yang niat tinggal empat hari atau lebih tidak lagi dinamai musafir, sementara imam Abu Hanifah memberikan batas kelonggaran sampai 15 (lima belas) hari.[14]

[13]Jefri (21 tahun), Mahasiswa *Ma'had al-'Aliy* As'adiyah Kab. Wajo, Provinsi Sulawesi Selatan, *Wawancara*, tanggal 5 Januari 2014.

[14]Bahrun Abu Bakar, *Penjelasan Hukum Hukum Islam*, (Bandung: Sinar Baru Algensido, 1994), h. 688. Lihat pula. Achmad al Khudhori Sholeh, *Fiqih Kontekstual*, (Jakarta: Remaja Rosda Karya, 1998), h. 121.

Perbedaan pendapat ulama tentang shalat qashar dipahami oleh mahasiswa *Ma'had al-'Aliy*, dilatar-belakangi oleh perbedaan *manhaj* (metodologis), sebagaimana dalam wawancara, dikatakan:

> Kaidah yang digunakan oleh Syafi' sangat jelas seperti kebolehan mengqashar shalat bagi mazhab Syafi'i, karena dalam ayat menggunakan kalimat; اذاضربتم في الارض (jika kalian melakukan perjalanan). Huruf *jar* (في) pada ayat tersebut diartikan "pada" atau "di dalam" (perjalanan) jadi tidak boleh dilakukan sebelum berangkat melakukan sebuah perjalanan. Adapun hukum mengqasar shalat adalah *ja>'iz* karena itu adalah bentuk keringanan.[15]

Pelaksanaan Shalat Qashar berdasarkan wawancara di atas, mesti dilakukan pada saat dalam melakukan perjalanan. Tempat dibolehkannya memulai men-qashar shalat adalah setelah keluar dari rumah tempat tinggal (berdomisili). Bila seseorang telah kembali ke tempat tinggal asalnya atau telah berniat untuk menetap pada tempat yang dituju, maka lepaslah hukum qashar baginya.

Alasan terhadap pendapat ini, karena dipengaruhi oleh *harf al-jar "fi"* (في) setelah *fi'il madi* (kata kerja bentuk lampau). Meski dalam ayat ini menggunakan kata kerja bentuk lampau pada kalimat ضربتم, kata tersebut tidak diterjemahkan "telah melakukan perjalanan", karena dalam kaidah *lugawi* (kebahasaan) dikatakan bahwa; *fi'il madi* (kata kerja bentuk lampau) akan mengalami perubahan arti menjadi *fi'il mudari'* (kata kerja bentuk sekarang), ketika didahului oleh اداة الشرطية sebagaimana dalam contoh serupa pada ayat wudhu " اذا قمتم الي الصلاة", diartikan "jika kalian ingin melaksanakan shalat".

[15] Muarifah Rahmi (21 tahun), Mahasiswa *Ma'had al-'Aliy* As'adiyah Kab. Wajo, Provinsi Sulawesi Selatan, *Wawancara*, tanggal 5 Januari 2014.

**3. Penerapan *manhaj* terhadap dalil zakat fitrah.**

Zakat fitrah adalah zakat yang diwajibkan bagi setiap orang Islam baik laki-laki maupun perempuan, dewasa atau pun anak-anak, merdeka atau pun hamba. Adapun syarat mengeluarkan zakat fitrah adalah Islam, bayi yang lahir sebelum terbenam matahari pada hari penghabisan ramadhan, dan mempunyai kelebihan harta dari keperluan makanan untuk dirinya sendiri dan yang wajib dinafkahinya.

Pada zaman Rasulullah kehidupan masih sangat sederhana, sehingga kebutuhan yang nyata adalah masalah pangan saja, sehingga zakat fitrah dikeluarkan dalam bentuk makanan pokok (*al-qut*) seperti kurma dan gandum sebanyak satu *sa'*. Kalau dikonvensasi ke dalam takaran jaman sekarang maka satu *sa'* adalah sekitar 3,1 liter.

Fenomena zakat fitrah pada masyarakat pesantren dan lingkungan sekitar umumnya dinilai dengan harga rupiah. Jika dikembalikan pada pendapat Imam mazhab, maka pelaksanaan ini sesuai dengan pendapat Imam Abu Hanifah, membolehkan dengan makanan atau pun dalam bentuk uang. Sementara pendapat Imam Syafi' zakat fitrah, tidak boleh dengan uang tetapi dengan makanan yang mengenyangkan sebagai mana dalam hadis dikemukakan:

حدثنا مروان قال عبدالله حدثنا ابويزيد الخولاني وكان شيخ صدق وكان ابن وهب يروي عنه حدثنا سيار بن عبد الرحمن قال محمود الصدفي عن عكرمة عن ابن عباس قال فرض رسول الله صلي الله عليه وسلم زكاة الفطر طهرة للصائم من اللغو والرفث و طعمة للمساكين من اداها قبل الصلاة فهي زكاة مقبولة ومن اداها بعد الصلاة فهي صدقة من الصدقات [16].

[16] Abu Daud Sulaiman bin al-Asy'ab al Syajastani, *Sunan Abi Daud*. Juz II (Bairut: Dar al- Fikr, 1994), h. 27.

Artinya:

> Murwan telah memberitakan kepada kami, Abdullah telah berkata Abu Yazid al-Khaulani yang memiliki sitat jujur telah memberitakan kepada kami, dan adalah ibn Wahab telah meriwayatkan dari padanya, Sayyar bin Abd al- Rahman telah memberitakan kepada kami, telah berkata Mahmud al-Shadafi dari Ikrimah dari Ibn Abbas telah berkata: Rasullullah saw. telah mempardukan zakat fitrah yang merupakan pembersih bagi orang yang berpuasa dari kata-kata kotor dan memberikan makan pada orang-orang miskin. Barang siapa yang menunaikannya sebelum shalat id dilaksanakan, maka zakatnya diterima, dan barang siapa yang menunaikannya setelah shalat id maka akan menjadi sadaqah.

Jika dilihat dari teks hadis di atas, maka pendistribusian zakat fitrah hanya diberikan pada satu mustahiq saja, yakni hanya kepada orang-orang miskin. Namun berdasarkan wawancara dengan AG. H. Abu Nawas Bintang tentang hal tersebut pendistribusiannya sama zakat secara umum dengan memberikan pada delapan kelompok atau golongan. Sebagaimana disampaikan melalui wawancara penulis, di katakan:

> Pembagian zakat kita berikan pada 8 *asnaf* yang menjadi *mustahiq*. Kalaupun dalam hadis dikatakan طعمة للمساكين, maka yang disebut adalah bagian terkecilnya tapi yang dimaksudkan adalah bagian terbesarnya. Sama dalam kalimat الحج عرفة, yang di sebut hanya Arafah tapi bukan hanya itu. Tapi ada tawaf, sa'i dan melontar jumrah.[17]

Dari wawancara di atas, pendistribusian zakat fitrah sama dengan zakat secara umum diberikan pada 8 (delapan) *asnaf*, Pendapat ini juga dikemukakan oleh Syaikh Sayyid Sabiq yang

[17] AG.H. Abu Nawas Bintang (46 tahun), Direktur/*Mudaris Ma'had al-'Aliy* As'adiyah Kab. Wajo, Provinsi Sulawesi Selatan, *Wawancara*, tanggal 10 Maret 2014.

menyamakan dengan pendistribusian zakat secara umum.[18] Pendapat yang sama oleh Wahbah al-Zuhailiy juga memberikan bagian sama dengan pendistribusian zakat secara umum.[19] sebagaimana dalam QS. *al- Taubah*/9: 60, Allah berfirman.

إِنَّمَا ٱلصَّدَقَٰتُ لِلۡفُقَرَآءِ وَٱلۡمَسَٰكِينِ وَٱلۡعَٰمِلِينَ عَلَيۡهَا وَٱلۡمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمۡ وَفِي ٱلرِّقَابِ وَٱلۡغَٰرِمِينَ وَفِي سَبِيلِ ٱللَّهِ وَٱبۡنِ ٱلسَّبِيلِۖ فَرِيضَةٗ مِّنَ ٱللَّهِۗ وَٱللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٞ ٦٠

Terjemahnya:

> Sesungguhnya zakat-zakat itu, hanyalah untuk orang-orang fakir, orang-orang miskin, pengurus-pengurus zakat, Para mu'allaf yang dibujuk hatinya, untuk (memerdekakan) budak, orang-orang yang berhutang, untuk jalan Allah dan untuk mereka yuang sedang dalam perjalanan, sebagai suatu ketetapan yang diwajibkan Allah, dan Allah Maha mengetahui lagi Maha Bijaksana.[20]

Rincian kelompok atau golongan yang berhak mendapatkan zakat lebih jelas di sampaikan oleh departemen agama dengan menyebutkan kriteria penerima yakni: 1). orang fakir: orang yang Amat sengsara hidupnya, tidak mempunyai harta dan tenaga untuk memenuhi penghidupannya. 2). orang miskin: orang yang tidak cukup penghidupannya dan dalam Keadaan kekurangan. 3). Pengurus zakat: orang yang diberi tugas untuk mengumpulkan dan membagikan zakat. 4). Muallaf: orang kafir yang ada harapan masuk

[18]Lihat., Syaikh Sayyid Sabiq, *Fiqh al-Sunnah*, Jilid I (Beirut: Dar al-Fikir, 1983), h. 315.

[19] مصرف زكاة الفطرة مصرف الزكاة اي انها توزع علي الاءصناف الثمانية المذكورة في اية انما الصدقات. Lihat. Wahbah al-Zuhaili, *al-Fiqh al-Islam wa Adillatuh* (Damsyiq: Dar al-Fikr, 1989), h. 912-913.

[20]Departemen Agama RI, *Al Qur'an dan Terjemahnya*, h. 288.

Islam dan orang yang baru masuk Islam yang imannya masih lemah. 5). memerdekakan budak: mencakup juga untuk melepaskan Muslim yang ditawan oleh orang-orang kafir. 6). orang berhutang: orang yang berhutang karena untuk kepentingan yang bukan maksiat dan tidak sanggup membayarnya. Adapun orang yang berhutang untuk memelihara persatuan umat Islam dibayar hutangnya itu dengan zakat, walaupun ia mampu membayarnya. 7). pada jalan Allah (sabilillah): Yaitu untuk keperluan pertahanan Islam dan kaum muslimin. di antara mufasirin ada yang berpendapat bahwa fisabilillah itu mencakup juga kepentingan-kepentingan umum seperti mendirikan sekolah, rumah sakit dan lain-lain. 8). orang yang sedang dalam perjalanan yang bukan maksiat mengalami kesengsaraan dalam perjalanannya.[21]

Metode Istinbath atau penggalian hukum pada wawancara di atas, menggunakan pendekatan طرق اللفظية ومعني الحروف (pendekatan lafaz dan makna huruf). Memahami lafaz biasanya dilakukan beberapa langkah, diantaranya:

a. Identifikasi lafadz melalui kejelasan makna dan petunjuknya
b. Memahami susunan kebahasaan melalui kejelasan artinya ataukah melalui isyaratnya.
c. Memahami lafadz umum dan khusus, mutlak atau muqayyad
d. Memahami lafadz yang dapat menimbulkan hukum taklifi melalui kaedah amar atau nahi.[22]

Penggunaan lafad pada *tu'mah li al-masakin* yang dipahami dari teks nas adalah keseluruhan dari kelompok penerima zakat karena kalimat itu mengalami pengalihan makna dari *juz'i* (bagian-bagian) kepada makna *kulli* (universalitas). Pendekatan ini dilakukan bukan hanya pokus pada pemahaman lafadz *juz'iyah* (bagian-bagian),

[21]Departemen Agama RI, *al Qur'an dan Terjemahnya*, h. 288.

[22]AG.H. Abu Nawas Bintang (46 tahun), Direktur/Mudaris *Ma'had al-'Aliy* As'adiyah Kab. Wajo, Provinsi Sulawesi Selatan, *Wawancara*, tanggal 10 Maret 2014.

melainkan juga pada pemahaman *kulliyah* (universalitas) dari hal-hal yang terkait dengan masalah disebutkan. Metode seperti ini dilakukan dengan melakukan pengalihan makna dari lafadz (*ma laisa bi kalam*). ini dalam Dalam kaidah usul Fikih, pemahaman seperti ini didasarkan pada:

العبرة بعموم اللفظ لابخصوص السبب [23].

Artinya:

> Yang menjadi pegangan adalah keumuman lafadz bukan kehususan sebab.

Metode (*manhaj*) ini juga dilakukan dalam memahami ayat yang menjelaskan keharaman babi, yakni hanya menyebutkan keharaman dagingnya ( لحم الخنزير), sebagaimana dalam QS. *al-Maidah*/5: 3

حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ ٱلْمَيْتَةُ وَٱلدَّمُ وَلَحْمُ ٱلْخِنزِيرِ وَمَآ أُهِلَّ لِغَيْرِ ٱللَّهِ بِهِۦ
وَٱلْمُنْخَنِقَةُ وَٱلْمَوْقُوذَةُ وَٱلْمُتَرَدِّيَةُ وَٱلنَّطِيحَةُ وَمَآ أَكَلَ ٱلسَّبُعُ إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ
وَمَا ذُبِحَ عَلَى ٱلنُّصُبِ وَأَن تَسْتَقْسِمُوا۟ بِٱلْأَزْلَٰمِ ۚ ذَٰلِكُمْ فِسْقٌ ۗ ٱلْيَوْمَ يَئِسَ
ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ مِن دِينِكُمْ فَلَا تَخْشَوْهُمْ وَٱخْشَوْنِ ۚ ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ
وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِى وَرَضِيتُ لَكُمُ ٱلْإِسْلَٰمَ دِينًا ۚ فَمَنِ ٱضْطُرَّ فِى مَخْمَصَةٍ
غَيْرَ مُتَجَانِفٍ لِّإِثْمٍ ۙ فَإِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ۝٣

[23]Muhammad Mustafa Syalabi, *Usul al fiqh al-Islami*, (Beirut: Dar al-Nahdah al-Arabiyah, t.th.), h. 421.

Terjemahnya:

> Diharamkan bagimu (memakan) bangkai, darah, daging babi, (daging hewan) yang disembelih atas nama selain Allah, yang tercekik, yang terpukul, yang jatuh, yang ditanduk, dan diterkam binatang buas, kecuali yang sempat kamu menyembelihnya, dan (diharamkan bagimu) yang disembelih untuk berhala. dan (diharamkan juga) mengundi nasib dengan anak panah, (mengundi nasib dengan anak panah itu) adalah kefasikan. pada hari ini orang-orang kafir telah putus asa untuk (mengalahkan) agamamu, sebab itu janganlah kamu takut kepada mereka dan takutlah kepada-Ku. pada hari ini telah Kusempurnakan untuk kamu agamamu, dan telah Ku-cukupkan kepadamu nikmat-Ku, dan telah Ku-ridhai Islam itu Jadi agama bagimu. Maka barang siapa terpaksa karena kelaparan tanpa sengaja berbuat dosa, Sesungguhnya Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang.[24]

Dengan demikian penerapan *manhaj* yang dilakukan dalam memahami teks seperti di atas, menggunakan *manhaj Istiqra'*. Dalam istilah populer disebut juga dengan induksi (kebalikan dari deduksi) yaitu sebuah metode pemikiran yang bertolak dari suatu kekhususan menuju pada yang umum, kadang-kadang juga bertolak dari yang kurang umum menuju pada yang lebih umum.[25]

Metode *istiqra'* pada dasarnya merupakan bagian dari kerja epistemologi, yaitu dengan menjadikan teks Alqur'an dan Hadis sebagai rujukan utama yang otoratif untuk mendapatkan ketetapan hukum dalam Islam. Namun demikian, Alqur'an dan hadis hanya memaparkan norma-norma dan nilai-nilai dasar yang bersifat universal, sehingga untuk memahaminya dibutuhkan metode

[24]Departemen Agama RI, *al Qur'an dan Terjemahnya*, h. 157.

[25] secara etimologi berarti pengikutsertaan, terus-menerus (*al-tatabu'*). secara terminologi *istiqra'* merupakan metode pemikiran yang bertolak dari suatu kekhususan menuju pada yang umum. Lihat., Hasan Mu'arif Ambari, *Istiqra', suplemen Ensiklopedi Islam* (Jakarta: PT Ikhtiar Baru Van Hoeve, 1996), h. 256.

tertentu. Untuk memahami dua sumber tersebut, umumnya dilakukan melalui dua cara yaitu berpegang pada teks zahir atau pada maksud atau sasaran teks (konteks).[26] Teks yang dimaksudkan di sini adalah mencermati zahir nas, sedangkan konteks adalah mencermati makna dari substansi atau illat yang terkandung dalam sebuah teks. Makna substansi tidak boleh merusak makna zahir suatu nas, demikian pula sebaliknya

Pemahaman teks dan konteks ini melalui *manhaj istiqra'* merupakan metode pengambilan kesimpulan umum yang dihasilkan oleh fakta-fakta khusus yang digunakan oleh sebagian fukaha untuk menetapkan suatu hukum. Metode ini pernah diaplikasikan oleh imam Syafi' dalam menetapkan waktu lamanya menstruasi bagi wanita.[27]

Penerapan metode seperti ini juga merupakan wujud nyata bahwa dalam kaderisasi ulama Pondok Pesantren As'adiyah telah diupayakan inovasi dan terus digalakkan, agar tradisi Fikih mazhab yang dibangun dalam pesantren memiliki kemampuan menjawab problematika sosial. Upaya ini bertujuan untuk memberikan kemampuan bagi mahasiswa, agar memahami karya-karya Fikih, tidak sekedar memahami hukum-hukumnya saja, melainkan menerapkan metodologi (*manhaj*) yang digunakan oleh para imam mazhab.

## 4. Penerapan *manhaj* terhadap dalil sunat witir

Shalat Witir adalah shalat sunat yang jumlah bilangan rakaatnya ganjil, minimal satu rakaat dan maksimal sebelas rakaat. Jumlah sebelas rakaat itu telah cukup dan inilah yang dilakukan oleh Rasulullah *saw*. Adapun waktu pelaksanaan Shalat witir adalah sesudah shalat isya sampai terbit fajar. Cara mengerjakannya adalah

[26]Tim Penyusun Pustaka Azet, *Istiqra' Leksikan Islam*, (Jakarta: Pustaka Azet Perkasa,1988), h.269.

[27] Taha Jabir al-Wani, *Metodologi Hukum Islam Kontenporer*, (Yogyakarta:UII Press, 2001)

dua rakaat satu salam, kemudian terakhir satu rakaat dengan satu salam dan bila dikerjakan tiga rakaat, maka tidak usah *tasyahud awal* supaya tidak menyerupai shalat Maghrib.

Pelaksanaan shalat witir dikalangan masyarakat menjadi sebuah permasalahan dilematis terutama bagi mereka yang sudah melaksanakan witir lebih awal sebelum tidur. Ketika tengah malam orang tersebut terbangun dan hendak melaksanakan witir maka terdapat dua pendapat mengenai hal tersebut. Sebagaimana wawancara yang dilakukan dengan mahasiswa Pondok Pesantren sebagai berikut:

> Pelaksanaan witir berdasarkan dalil sangat afdal jika dilaksanakan ketika tengah malam karena adanya perintah Nabi untuk menjadikan witir sebagai akhir shalat kita. Masalahnya adalah ketika kita sudah ber witir dan terbangun tengah malam, kemudian hendak berwitir. Kami pernah mendengar AG.H. Faried Wadjedi menjelaskan dalam pengajian. Cukup kita menambah witir itu dengan satu rakaat.[28]

Keterangan yang tidak jauh berbeda dengan di atas, AG. H. Faried Wadjedy lebih gambalan menjelaskan, alasan-alasan ketetapan hukumnya berdasarkan *manhaj* digunakan:

> Terjadinya perbedaan dalam persoalan witir karena terdapat dua hadis yang menjelaskan tentang itu; pertama hadis yang mengatakan اجعلوا الوتراخر صلاتكم (jadikanlah shalat witir sebagai akhir shalat kalian). Kemudian hadis kedua adalah لاوتران في ليلة (tidak boleh dua witir dalam satu malam). Pada riwayat pertama bisa dimaknai apakah perintah menjadikan shalat witir sebagai akhir dari shalat merupakan perintah wajib atau hanya merupakan perintah *afd}aliyah*. Ketika dipahami sebagai perintah *afd}aliyah* semata maka ketika terbangun tengah malam dan hendak melaksanakan tahjud maka tidak ada

[28] Ahmad Hendra (22 tahun), Mahasiswa *Ma'had al-'Aliy* Pondok Pesantren Darud Dakwah Wal Irsyad (DDI)-AD Mangkoso, Sulawesi Selatan, *Wawancara*, Kab. Barru, 27 November 2013.

masalah dalam hal ini, karena juga terdapat riwayat menjelaskan bahwa Nabi pernah melaksanakan seperti itu meski dilaksanakan dalam kondisi duduk. Permasalahan berikut adalah ketika perintah itu dimaknai sebagai perintah wajib. Solusi dari persoalan ini adalah mengambil satu rakaat yang dalam bahasa bugis "*nabukkai wittiri'na*" dan akan berubah menjadi shalat lail sebagaimana dalam salah satu hadis riwayat Al Thabraniy. Riwayat dari Abbas bin Muawiyah Rasulullah saw., pernah bersabda: لابعد من صلاة بالليل ولوحلب شاة وماكان بعدصلاة العشاء وهومن الليل dan hadis riwayat Ibnu Ammas ra. berkata: امرنا رسول الله ص بصلاة الليل ورغب فيها حتى قال عليكم بصلاة الليل ولو ركعة.[29]

Keterangan tentang menggugurkan witir (*mabbukka' wittiri*) adalah salah satu bentuk penerapan *manhaj* (metode) dengan melakukan langkah konfromi dari dua pendapat tentang pelaksanaan witir sebagai akhir/penutup shalat, yang diambil dari dalil-dalil yang bertentangan ( التعارض الادلة). Ketika terdapat dalil-dalil kontradiktif maka terdapat beberapa jalan keluar, yakni:

a. Melakukan *jama'* dan *tawfiq* (mengumpulkan dan mengkomfromikan) di antara kedua dalil kontradiktif. Langkah ini adalah mengupayakan agar dua dalil yang saling kontradiktif dapat dipergunakan dan tidak mengabaikan salah satu dari keduanya .
b. Melakukan *tarjih* (mencari dalil yang lebih kuat)
c. Mencari dalil-dalil *Nasikh* dan *Mansukh* (mencari mana yang terdahulu dan yang kemudian wurudnya).[30]

Dua dalil tentang witir tampaknya bertentangan ketika diperhadapkan dengan kondisi orang yang lebih awal melaksanakan

[29]AG.H. M. Faried Wadjedy (71 tahun), Direktur dan Pemangku *Maddah* Usul Fikih *Ma'had al-'Aliy* Pondok Pesantren Darud Dakwah Wal Irsyad (DDI)-AD Mangkoso, Sulawesi Selatan, *Wawancara,* Kab. Barru, 12 Desember 2013.

[30] Rahmat Syafe'i *Ilmu Ushul Fiqih*, (Cet. IV; Bandung: Pustaka Setia, 2010), h.227.

witir karena khawatir tidak terbangun di tengah malam untuk bertahajud. Ternyata orang tersebut terbangun di tengah malam dan hendak bertahajud. Dalil pertama memerintahkan untuk menjadikan witir sebagai akhir shalat, dengan menggunakan صغة الامر (kalimat perintah) yang dalam kaidah usul disebutkan الاصل في الامر للوجوب (hukum dasar pada kalimat perintah adalah wajib). Dalil ke-dua melarang untuk melaksanakan witir sebanyak dua kali dalam satu malam, dengan menggunakan صغة النهي (kalimat larangan) yang dalam kaidah usul Fikih disebutkan الاصل في النهي للتحريم (hukum dasar dalam kalimat larangan adalah haram).

Wawancara di atas memberikan pemahaman bahwa; Apabila kalimat perintah pada teks nas tersebut menjadikan shalat witir sebagai akhir/penutup shalat dan dianggap sebagai suatu kewajiban, maka dalam wawancara tersebut penulis menemukan penggunaan metode kompromi (الجمع والتوقيف) dari pemahaman terhadap dua dalil yang kontradiktif. Pernyataan tentang mereka yang terbangun ditengah malam cukup dengan mengambil satu raka'at niat shalat witir. Wawancara diatas, adalah bagian dari *al masa>il al iyah.* Kebiasan ini, diistilahkan dengan نقض الوتر (menguatkan witir) yang dalam terminologi bugis sebut "*nabukkai wittiri'na*".

Adapun shalat witir yang dilakukan akan diberikan pahala shalat lail (malam), sebagaimana pada landasan dalil yang disampaikan melalui wawancara. Indikator yang dipahami oleh penulis, terdapat pada teks hadis bahwa shalat lail (malam) mesti dilakukan walaupun hanya satu raka'at (ولوركعة). Kalimat ini menjelaskan bahwa shalat malam itu boleh dengan hanya melakukan satu rakaat.

## B. Implikasi Manhaj Fikih Pesantren terhadap Kaderisasi Ulama

Penerapan kaidah *usuliyah* bagi mahasiswa *ma'had* akan menjadi acuan untuk mengeluarkan hukum dari sumber-sumbernya.

Jika dikaitkan dengan terminologi usul Fikih sebagai kumpulan kaidah-kaidah istinbat hukum maka secara operasional tujuan kaidah usuliyah dapat dijabarkan dalam beberapa rumusan yaitu:

a. Mahasiswa *ma'had* mengetahui nas-nas syari'ah dan hukum-hukum yang dikandungnya.
b. Mahsiswa *ma'had* mampu mengartikulasikan dan mengklasifikasikan dalil-dalil *zanni* dan *qat'i*.
c. Mahasiswa *ma'had* mengetahui teori-teori tarjih dalam masalah *ta'arud* antara dalil *syar'i*.
d. Mahasiswa mengetahui metode (*manhaj*) istinbat hukum secara teoritis dan praktis penggunaan metode-metode *usuliyah*.
e. Mahasiswa mengetahui kerangka epistemologi dan metodologi Fikih sebagi produk pemikiran para mujtahid.
f. Mahasiswa dapat menilai pendapat para mujtahid yang paling unggul (*rajih*) dalam masalah-masalah kontradiktif (*ikhtilaf*).

Sementara penerapan kaidah *iyah* bagi mahasiswa *ma'had*, juga harus dilakukan karena kaidah ini sangat mendukung kaedah *usuliyah*. Karena itu pendalaman kaidah *iyah* memiliki tujuan yaitu:

a. Mahasiswa *ma'had* mampu memelihara dan menghimpun berbagai masalah yang sama, karena kaidah ini menjadi parameter dalam mengidentifikasi masalah-masalah Fikih yang memiliki tujuan dan ruang lingkup sama.
b. Mahasiswa *ma'had* mampu memahami hukum-hukum dari masalah yang berbeda namun memiliki persamaan *'illah* terhadap satu masalah tertentu.
c. Mahasiswa *ma'had* mampu memahami dan mengidentifikasi rahasia-rahasia hukum dan hikmah-hikmahnya.

Rumusan tentang penerapan metode Fikih dengan pendekatan kaidah usuliyah, fikhiyah dan lugawiyah menjadi acuan untuk menemukan implikasi penerapan metode Fikih pada kaderisasi ulama *Ma'had al-'Aliy* Pondok Pesantren As'adiyah dan Pondok Pesantren Darud Dakwah wal Irsyad (DDI)-AD Mangkoso.

## 1. Implikasi *Manhaj* terhadap Fikih Kader Ulama di Pondok Pesantren As ‘adiyah Sengkang

Mazhab Syafi‘iyah merupakan pilihan utama bagi Pondok Pesantren As‘adiyah dalam kajian dan praktik hukum Islam sehari-hari. Sehingga dalam pengkajian ilmu usul Fikih, umumnya dilakukan untuk memperkuat landasan Fikih mazhab Syafi‘iyah sebagai mazhab Fikih pesantren.

Kitab-kitab standard yang di anggap paling otoratif di pesantren adalah kitab Fikih/usul Fikih mazhab Syafi‘i. sebagaimana dalam wawancara penulis dengan salah seorang Pembina pesantren:

> Buku-buku yang diajarkan pada tingkat Tsanawiyah dan Aliyah adalah syafi’iyah. Untuk perguruan tinggi dipelajari Fikih perbandingan (*muq>aran*) tetapi tetap Syafi‘iyah yang diutamakan, karena kitab lain tujuannya hanya utuk ilmu.[31]

Kajian pada tingkat madrasah dilakukan penguatan terhadap dasar-dasar Fikih/usul Fikih mazhab Syafi‘iyah, kemudian pada jenjang perguruan tinggi dilakukan penguasaan terhadap Fikih/usul Fikih perbandingan (*muqaran*). Penguasaan ini diorientasikan pada penguasaan ilmu semata, bukan untuk menerapkannya dalam praktik *‘ubudiyah* pada lingkungan pesantren.

Kitab Fikih *muqaran* (perbandingan) yang didistribusikan pada mata kuliah *Ma‘had al-‘Aliy* adalah *al- al-Islamiyah wa Adillatuh*, karya Wahbah Zuhaili. Sementara pendistribusian kitab-kitab usul Fikih pada semester ganjil seperti; *Usul al-fiqh* karya Abdul Wahhab Khallaf pada semester tiga, *Usul al-* karya Abu Zahrah pada semester lima, dan kitab *Mudzkirah fi al-Qawa‘id al-iyah* pada semester tujuh.

Distribusi mata kuliah Fikih *muqaran* akan menambah perbendaharaan sampel hukum hasil dari penerapan *manhaj* (metode). Kitab karya Wahbah Zuhaili di atas, merupakan kitab

[31] AG.H. Abunawas Bintang (64 tahun), Direktur/Mudarris *Mah‘ad al-‘Aliy* As‘adiyah Kab. Wajo, Provinsi Sulawesi Selatan, *Wawancara*, tanggal 10 Maret 2014.

Fikih kontenporer, dengan menyajikan pendapat para imam mazhab dilandaskan pada dalil-dalil hujjah. Sementara tiga kitab usul Fikih di atas merupakan referensi terpopuler di kalangan *usuliyyin* modernt, karena menyajikan metode-metode lengkap untuk melakukan istinbat hukum.

Kendala yang dihadapi mahasiswa dalam penguasaan materi usul Fikih adalah padatnya materi dari masing-masing kitab karena distribusinya hanya pada semester ganjil, sehingga materi masing-masing kitab di bahas tidak secara tuntas. Sebaliknya pendistribusian seperti itu bermanfaat jika dilakukan dalam bentuk penyajian secara tematik, karena mahasiswa akan mengetahui corak masing-masing kitab dengan sajian metode pariatif.

Pengkajian dan pendalaman *manhaj* (metode) Fikih, dapat berimplikasi terhadap sikap dan kemampuan yang dimiliki oleh mahasiswa kaderisasi ulama pondok pesantren. Sikap dan kemampuan yang dimaksud yakni:

**a. Sikap toleran terhadap mazhab lain.**

Penguasaan kitab Fikih/usul Fikih dalam distribusi mata kuliah pada *Ma'had al-'Aliy*, hanya diorientasikan pada penguasaan ilmu semata. Upaya mengetahui kaidah *usuliyah*, *iyah* dan *lugawiyah* hanya untuk alasan ilmu yakni memahami kerangka metodologis (*manhaj*) dari para Imam mazhab dalam menetapkan hukum *furu'iyah* (cabang). Penerapan metodologis (*manhaj*) Fikih bagi mahasiswa al ma'had, suatu ketika akan bermanfaat ketika diperhadapkan dengan persoalan *ikhtilafiyah* (perbedaan paham), sebagaimana dalam wawancara dikatakan:

> Mazhab kita adalah Syafi'iyah. Sementara mazhab lain adalah menambah wawasan supaya tidak mudah menyalahkan. As'adiyah adalah pesantren yang memiliki sifat wasathiyah dalam menilai mazhab.[32]

[32]Rika Rahim (23 tahun), Maha Santri *Ma'had al-'Aliy* As'adiyah Kab. Wajo, Provinsi Sulawesi Selatan, *Wawancara*, tanggal 5 Januari 2014.

Tujuan mempelajari disiplin ilmu usul Fikih, bukan untuk mencari yang lebih kuat, melainkan hanya sekedar mengetahui metode yang digunakan oleh *a'immah al-mazahib*. Tujuan pendistribusian mata kuliah Fikih/usul Fikih *Ma'had al-'Aliy* Pondok Pesantren, secara filosofis merupakan sarana transfer pengetahuan (*transfer of knowledge*), taransfer nilai (*transfer of values*), dan transfer keterampilan (*transfer of skills*).

Transfer ilmu Pengetahuan (*transfer of knowledge*), yaitu memindahkan ilmu Fikih/usul Fikih sebagi sebuah efistemologi kepada mahasiswa dalam bidang studi hukum Islam. Taransfer nilai (*transfer of values*) yaitu memindahkan ilmu Fikih/usul Fikih kepada mahasiswa sebagi disiplin ilmu yang kaya dengan nilai-nilai hukum Islam dan pendekatan hukum Islam, sehingga nilai-nilai itu dapat dilaksanan dalam keseharian mereka, dan transfer keterampilan (*transfer of skills*) yaitu mengembangkan kemampuan maha santri untuk bisa lebih terampil mengelola metode-metode dalam mengelola problematika sosial dengan menggunakan pendekatan Fikih/usul Fikih.

Adapun mazhab yang dipedomani oleh mereka adalah, tetap berpegang pada mazhab Imam Syafi'i yang diyakini kebenaran dan kehati-hatiannya. Perlakuan terhadap mazhab Syafi'iyah hampir disejajarkan dengan teks nas. Bahkan ketika terdapat kebiasaan di luar bangunan tradisi pesantren akan ditegur oleh kiai. Sebagaimana dalam wawancara penulis dengan salah seorang mahasiswa, mengemukakan satu contoh, yakni:

> Suatu ketika AG.H Abu Nawas Bintang dalam kuliah kita pernah melihat seorang santri yang memanjangkan jenggotnya. Kemudian beliau bertanya; Apakah ini jenggot sengkang atau jenggot lain? Di jawab oleh mahasiswa jenggot sengkang kiai. Ketika itu dijelaskan oleh beliau; masalah jenggot adalah *min qubail al-sunnah* bukan *qubail al-tasyri'*. Kalau ada mahasiswa

> yang tidak sesuai dengan aturan *ma'had*, maka silahkan tinggalkan *ma'had*.[33]

Gambaran sikap terhadap mazhab (aliran) lain, pada dasarnya pesantren memiliki sikap toleran terhadap pendapat lain terlebih jika diikuti dengan alasan-alasan berupa pendekatan yang jelas. Namun untuk menerapkan dalam salah satu *kaefiyat* (tata cara) pelaksanaan ibadah yang berbeda dengan tradisi Fikih pesantren, maka di anggap keluar dari kode etik ma'had.

Keputusan kiai memiliki kekuatan yang mengikat dalam kaderisasi ulama ma'had al aliy. Kode etik *ma'had* lebih banyak dituangkan tidak secara tertulis, akan tetapi tertuang melalui keputusan kiai meski melalui lisan. Praktik bermazhab diluar dari tradisi pesantren dan dilakukan dalam lingkungan pesantren dinyatakan pelanggaran dengan sanksi hukum ketat yakni tidak berhak mengikuti proses pebelajaran ma'had.

Di satu sisi, langkah ini merupakan bentuk kehati-hatian *ma'had* akibat maraknya faham-faham yang kurang sesuai dengan tradisi pesantren, namun pada sisi lain akan menggiring pada fanatisme mazhab. Bagi *ma'had*, pilihan terhadap mazhab Syafi'iyah dan tidak diberikannya peluang bagi mazhab lain dalam lingkungan pesantren cukup beralasan. Kondisi pesantren yang sudah begitu nyaman dan tidak terjadi konflik akibat perbedaan paham.

> Kami tidak mau mengambil resiko dengan memasukkan paham lain. Kondisi kita sekarang sudah sangat baik. Santri-santri bisa belajar dengan baik, bisa patuh pada kiai, dan memiliki dasar keilmuan yang kuat. Kalau ada yang memasukkan atau mengikuti paham lain maka itu hanya sebatas satu dua orang saja.[34]

---

[33]Muarifah Rahmi (21 tahun), Maha Santri *Ma'had al-'Aliy* As'adiyah Kab. Wajo, Provinsi Sulawesi Selatan, *Wawancara*, tanggal 5 Januari 2014.

[34]AG.H. Abu Nawas Bintang (68 tahun), Direktur dan Mudarris *Ma'had al-'Aliy* Pondok Pesantren As'adiyah Sengkang, *Wawancara*, Kab. Wajo Sulawesi Selatan, 10 Maret 2014.

Penomena seperti ini menggiring pada sikap meyakini mazhab tertentu sebagai sesuatu yang paling benar, bahkan akan muncul pula pernyataan haram mempraktikan ibadah berdasarkan pendapat di luar mazhab Fikih pesantren, bahkan juga haram untuk melakukan *talfiq*.

Sikap ini amat jauh berbeda dengan sikap yang ditunjukkan oleh masing-masing Imam mazhab, karena sebagaimana yang tercatat dalam sejarah para imam mazhab tidak menginginkan seorang pun mentaklidkan mereka. Langkah ini dilakukan untuk menghindari kejumudan, yang dapat menggiring pada sikap fanatis terhadap salah satu mazhab, dan berdampak pada semakin menipisnya sikap toleransi bermazhab. Demikian halnya untuk menghindari persaingan antar pengikut mazhab yang semakin tajam, sehingga subjektivitas mazhab lebih menonjol dibanding dengan sikap ilmiah dalam menyelesaikan suatu persoalan.

**b. Mengetahui dasar-dasar ijtihad**

Distribusi ilmu tentang kaidah-kaidah dalam kurikulum *ma'had*, sebenarnya tidak mutlak menggiring para santri untuk menerapkan kaidah *iyah, usuliyah*, dan *lughawiyah* secara bebas, karena metode pengajaran di kelas masih terbatas pada materi kajian yang di baca. Selama ini belum pernah dilakukan pengembangan lebih jauh, seperti melakukan konfarasi antara metode ushul Fikih di luar dari kitab ushul Fikih yang dikaji, maski dalam pelaksanaan pengkajian terkadang mengambil sampel-sampel problematika Fikih dengan upaya penerapan kaidah-kaidah.

Menerapkan kaedah-kaidah untuk memahami dan mengamalkan ibadah-ibadah *mahdah* (inti) secara *talfiq* antara mazhab dianggap berlebihan bahkan melampaui batas kewajaran, karena kewenangan melakukan ijtihad hanya diperuntukkan pada ulama *wara',* sementara ulama dalam kapasitas ini sangat kurang. Berikut wawancara penulis dengan salah seorang *mudarris Ma'had al-'Aliy*:

”*niga tona wedding makkacoeri pendapatta, iyaro mannesae kiyai de'pa nawedding ijamin makkeda niakkacoeri akko tawwe, lebbi-lebbi pa bangsa-bangsata. Iaro masala-masalanna fikhiye mannessa pura irampeni akko kitta'e*.” [35] (siapa yang bakal mengikuti pendapat kita, sedangkan mereka yang nyata-nyata sudah kiyai, belum tentu pendapatnya diikuti orang. Adapun problematika fikhi sudah dijelaskan dalam kitab-kitab Fikih).

Menurutnya sekarang ini banyak orang yang sudah kurang *wara*' (memiliki integritas moral tinggi) lagi, sehingga cenderung menuruti hawa nafsunya. Asumsi yang disampaikan itu seakan memberikan legitimasi terhadap anggapan bahwa ijtihad tertutup bagi orang yang tidak memiliki integritas moral tinggi. Karena baginya ijtihad itu bukan hanya identik dengan kemampuan dalam menerapkan kaidah-kaidah *usuliyah* dan *iyah* semata, melainkan sampai pada persoalan kemampuan menjaga moralitas.

Kekhawatiran K.M. Aidah cukup beralasan karena di satu sisi eksistensi beberapa Fikih mazhab sudah dianggap mampu memberikan solusi terhadap permasalahan ibadah, mu'amalah, munakahah, jinayah dan lain sebagainya. Seluruhnya sudah lengkap dan dibukukan secara terperinci dan rapi dalam beberapa kitab karya *a'immah al-mazahib* dan pengikut-pengikutnya.

Kerangka konseptual yang dibangun adalah keyakinan terhadap persoalan Fikih sudah dibahas tuntas oleh para Imam mazhab dan pengikutnya. Adapun kebiasaan yang dilakukan oleh para ahli Fikih hanya merupakan koleksi pendapat antara mazhab, atau melakukan analisis tekstual terhadap pendapat para imam mazhab. Alasan seperti ini seirama dengan kelompok menginginkan pintu ijtihad ditutup, karena dianggap percuma dan membuang-buang waktu. Alasan yang di maksud adalah:

[35]KM. Aidah, S. PdI (53 tahun), Mudarris/alumni *Ma'had al-'Aliy* As'adiyah Kab. Wajo, Provinsi Sulawesi Selatan, *Wawancara*, tanggal 10 Maret 2014.

a. Hasil ijtihad hanya merupakan koleksi pendapat antara dua mazhab atau lebih, yang biasa kita kenal dengan istilah talfiq, yang kebolehannya masih diperselisihkan oleh *usuliyyin*.
b. Hasil ijtihad yang telah dikeluarkan sudah pernah dibahas oleh salah satu mazhab empat, yang berarti ijtihad yang dilakukan itu hanyalah *tahsil al hasil*.
c. Hasil ijtihad sesuai dengan salah satu mazhab diluar mazhab empat. Padahal menurut mayoritas ulama *Ahl al Sunnah* pendapat tersebut tidak dianggap benar.
d. Hasil ijtihad berupa hukum yang tidak seorang pun ulama Islam membenarkannya. Hal semacam ini sebenarnya sudah menentang *ijma'* (*consensus*).[36]

Ketidak-bolehan melakukan ijtihad, juga disampaikan oleh sejumlah mahasiswa ketika penulis mencoba mengangkat beberapa masalah Fikih kontenporer. Umumnya mereka mengawali diskusi dengan menyandarkan pendapat pada ulama/kiai pesantren, seperti menggunakan kalimat "*purai uangkalinga Anre Gurutta makkeda*" artinya, saya pernah mendengar Anre Gurutta berkata.

Kalimat seperti di atas, umumnya digunakan oleh santri sebagai bentuk sikap tawadhu kepada ulama/kiai. Jika permasalahan Fikih, tidak pernah dijelaskan oleh ulama/kiai maka mereka akan tetap menyampaikan kalau permasalahan itu akan disampaikan pada ulama/kiai. Adapun contoh ijtihad yang dilakukan ulama/kiai di pesantren As'diyah, maka menurut AG. H. Abu Nawas Bintang mengatakan bahwa:

> Boleh Melakukan ijtihad tapi bukan ijtihad mutlak. Ijtihad mustaqil dan tarjih keduanya adalah *ijtihad fi al-mazahib*… yang boleh adalah *ijtihad fi al-mazhab* seperti yang pernah dilakukan oleh AG. K. H. Daud Ismail ketika mengeluarkan

[36]AG.H. Abu Nawas Bintang (68 tahun), Direktur dan Mudarris *Ma'had al-'Aliy* Pondok Pesantren As'adiyah Sengkang, *Wawancara*, Kab. Wajo Sulawesi Selatan, 10 Maret 2014.

fatwa tentang jumlah dua puluh raka'at dalam shalat tarwih, memakai dasi dan membaca *basmalah* pada pertengahan surah.[37]

Wawancara di atas menjelaskan bahwa ijtihad hanya terdiri dari dua macam yakni ijtihad mutlak dan *ijtihad fi al-mazhab*. Adapun ijtihad *muntasib* dan ijtihad *tarjih*, keduanya dikategorikan *ijtihad fi al-mazahib*, karena hampir semua hasil ijtihad yang dilakukan dianalogikan pada pendapat imam mazhab, atau paling tidak menggunakan metode (*manhaj*) mereka. Ijtihad yang pernah dilakukan di pondok pesantren adalah ijtihad *fi al-mazhab* yang dikenal dengan tiga pesan moral AG. H. Daud Ismail tentang bilangan raka'at shalat tarwih, membaca basmalah bukan pada awal surah, dan memakai dasi bagi peserta *Musabaqah Tilawatil Qur'an* (MTQ).[38]

a. Dasar bilangan raka'at shalat tarwih

Dasar bilangan raka'at dalam shalat tarwih, selama ini adalah hadis yang bersumber dari Sayyidatina Aisyah ra., melalui riwayat Bukhari yaitu:

حدثنا عبدالله بن يوسف قال اخبرنا مالك عن سعيد بن ابي سعيد المقبري عن ابي سلمة بن عبد الرحمن انه اخبره انه سئل عائشة رضي الله عنها كيف كانت صلاة رسول الله صلي الله عليه وسلم في رمضان فقالت ما كان النبي صلي الله عليه وسلم يزيد في رمضان ولافي غيره علي احدي عشر ركعة[39].

[37]AG.H. Abu Nawas Bintang (68 tahun), Direktur dan Mudarris *Ma'had al-'Aliy* Pondok Pesantren As'adiyah Sengkang, *Wawancara*, Kab. Wajo Sulawesi Selatan, 10 Maret 2014.

[38]Drs. KH. M. Syuaeb Nawang (64 tahun), *Mudarris Ma'had al-'Aliy* As'adiyah Kab. Wajo, Provinsi Sulawesi Selatan, *Wawancara*, tanggal 10 Maret 2014.

[39]Lihat Muhammad bin Isma'il bin Ibrahim bin al-Mughirah al-Bukhari, *Sahih al-Bukhari*. Juz IV (al Qahirah: al-Matba'ah al-Amiriyah, 1987), h.319.

Artinya:

> Abdullah bin Yusuf memberitakan pada kami telah berkata Malik telah memberitakan pada kami dari Sa'id bin Abi Sa'id al Muqbiri dari Abi Salamah bin 'Abd al Rahman, bahwa Aisyah ra. pernah ditanya tentang shalat Rasulullah saw. di bulan Ramadhan. Aisyah menjawab: Rasulullah saw. tidak menambah (rakaat) baik dalam ramadhan maupun di bulan lainnya, melebihi sebelas rakaat.

Menurut AG. H Daud Ismail, hadis tersebut bukan merupakan dasar shalat tarwih, tetapi dasar bilangan shalat lail (tahajud). Pemahaman tersebut karena adanya *qarinah* dalam teks hadis yang mengatakan "*la fi gaerih*" (selain dari bulan Ramadan), sehingga pemahaman dari teks hadis tersebut adalah jumlah rakaat shalat lail.

Menurutnya, dasar tentang jumlah bilangan raka'at shalat tarwih adalah hadis riwayat Abi Daud yang menyebutkan bahwa Nabi pada suatu malam pernah keluar menuju mesjid melaksanakan shalat Ramadan, seperti dalam penukilan dari Aisyah berkata:

عن عائشة قالت صلي النبي صلي الله عليه وسلم في المسجد فصلي بصلاته ناس كثيرثم صلي من القابلة فكثروا ثم اجتمعوا من الليلة الثالثة فلم يخرج اليهم فلما اصبح قال قد رايت صنيعكم فلم يمنعني من الخروج اليكم الا اني خشيت ان تفرض عليكم وذالك في رمضان[40].

Artinya:

> Dari Aisyah ra., berkata: Nabi saw., Pernah shalat di mesjid. Kemudian sekumpulan orang juga shalat, kemudian mereka menjadi banyak dan berkumpul pada malam yang ketiga (dari pelaksanaan shalat tersebut), dan Nabi tidak keluar bersama mereka. Ketika di waktu pagi Nabi berkata: aku telah melihat yang kalian perbuat, dan tiada yang mencegah aku untuk keluar

[40]Abu Daud Sulaiman al-Syajastani, *Sunan Abi Daud*. Juz I, h. 510-511.

bersama kalian terkecuali karena saya hawatir kalian akan menjadikannya pardu buat diri kalian. Dani peristiwa ini terjadi pada bulan Ramadan.

Umar bin Khattab pernah mengumpulkan banyak orang, lalu shalat berjamaah dua puluh rakaat. Dalam pelaksanaan shalat itu terdapat beberapa sahabat terkenal dan terkemuka, namun tidak satu pun yang membantahnya. Jika seandainya jumlah dua puluh rakaat adalah atas dasar ketetapan Umar bin Khattab maka sahabat-sahabat lain akan memprotesnya, sebagaimana upaya Umar yang ingin menurunkan/membatasi mahar tidak lebih dari 400 (empat ratus dirham). Ketika itu di protes oleh seorang wanita sambil membaca ayat QS. *al-Nisa>'*/4: 20.

وَإِنۡ أَرَدتُّمُ ٱسۡتِبۡدَالَ زَوۡجٖ مَّكَانَ زَوۡجٖ وَءَاتَيۡتُمۡ إِحۡدَىٰهُنَّ قِنطَارٗا فَلَا تَأۡخُذُواْ مِنۡهُ شَيۡـًٔاۚ أَتَأۡخُذُونَهُۥ بُهۡتَٰنٗا وَإِثۡمٗا مُّبِينٗا ٢٠

Terjemahnya:

Dan jika kamu ingin mengganti isterimu dengan isteri yang lain, sedang kamu telah memberikan kepada seseorang di antara mereka harta yang banyak, Maka janganlah kamu mengambil kembali dari padanya barang sedikitpun. Apakah kamu akan mengambilnya kembali dengan jalan tuduhan yang Dusta dan dengan (menanggung) dosa yang nyata?[41]

Logika yang di bangun oleh AG. H. Daud Ismail adalah pemahaman terhadap protesnya seorang perempuan dalam persoalan mahar hanya sebatas muamalah. Sementara hukum dasar dari muamalah dalam kaidah Fikih adalah boleh (الاصل في المعاملة الاباحة). Persoalan biasa seperti ini, Umar bin Khattab masih sempat diprotes oleh sahabat, apalagi dalam persoalan ibadah yang hukum dasarnya

[41]Departemen Agama RI, *Al Qur'an dan Terjemahnya*, h. 119.

adalah haram( الاصل في العبادة للتحريم), terkecuali jika terdapat dalil yang memerintahkannya. Karena itu, bilangan dua puluh rakaat tidak didasarkan pada pendapat Khalifah umar akan tetapi berdasarkan *tauqifi al-Rasul* (ketetapan dari Rasul).

b. Bacaan basmalah tidak pada permulaan surah

Membaca *basmalah* pada ayat biasa dilakukan setelah membaca *ta'awuz* oleh para *qari'/qari'ah* peserta Musabaqah Tilawatil Qur'an (MTQ), sementara ayat yang dibacakan bukan permulaan surah. Jika seorang *qari'/qari'ah* medapat *maqra'* berupa ayat-ayat pertengahan surah maka tidak perlu membaca *basmalah* melainkan cukup dengan *ta'awuz* sebagai mana dalam QS. *al Nahl*/16: 97. Allah *swt*., berfirman:

فَإِذَا قَرَأْتَ ٱلْقُرْءَانَ فَٱسْتَعِذْ بِٱللَّهِ مِنَ ٱلشَّيْطَٰنِ ٱلرَّجِيمِ ﴿٩٨﴾

Terjemahnya:

> Apabila kamu membaca Alquran hendaklah kamu meminta perlindungan kepada Allah dari syaitan yang terkutuk.[42]

Pesan moral tentang membaca *ta'awwuz* merupakan permasalahan yang landasan tekstualnya sudah dijelaskan dalam beberapa kitab karya imam mazhab, yakni melakukan interpretasi terhadap penempatan *basmalah* pada awal surah sebagai bagian ayat.

c. Memakai dasi bagi *qari'* dalam *Musabaqah Tilawatil Qur'an* (MTQ)

AG. H. Daud Ismail berpesan bahwa seorang *qari'/qari'ah* yang sedang tampil di musabaqah tidak layak memakai pakaian ber dasi, karena pakaian ini secara historis merupakan pakaian resmi kaum Nasrani dan Yahudi pada upacaranya. Sementara membaca al Qur'an merupakan salah satu bentuk ibadah *mahdah* kepada Allah *swt.* Karena itu membaca Alquran sebaiknya tidak memakai yang

[42]Departemen Agama RI, *Al Qur'an dan Terjemahnya,* h. 417.

mencerminkan pakaian non muslim. Bagi AG. H. Daud Ismail, mereka yang suka meniru/menyerupai (*al-mutasyabbihun*) adalah termasuk dari golongan yang ditirunya.

Tiga persoalan yang dianggap oleh AG.H Daud Ismail di atas hanya merupakan pesan moral, yang berdampak pada baik/buruk, mulia/tercela dan seterusnya. Meski dikategorikan sebagai pesan moral, bagi Pondok Pesantren As'adiyah dianggap sebagai *ijtihad fi al-mazhab*, karena masalah ini sebenarnya sudah di bahas oleh imam mazhab. Bahkan tiga persoalan di atas sudah dikategorikan sebagai fatwa yang memiliki kekuatan mengikat karena menjadi acuan dalam aktifitas yang dimaksudkan.

## 2. Implikasi *Manhaj* Terhadap Fikih Kader Ulama Pondok Pesantren Darud Dakwah wal Irsyad (DDI)-AD Mangkoso

Berbeda dengan penerapan manhaj Fikih pada kaderisasi ulama Pondok Pesantren As'adiyah, penerapan *manhaj* (metode) pada *Ma'had al-'Aliy* Pondok Pesantren Darud Dakwah wal Irsyad (DDI)-AD Mangkoso sedikit lebih moderat. Meski tradisi Fikih yang dibangun adalah mazhab syafi', namun lebih membuka peluang bagi mazhab Fikih *Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah*.

Corak Fikih mazhab syafi' yang dijadikan landasan utama dalam persoalan ubudiyah ternyata bukanlah sesuatu yang mutlak bagi *ma'had*, karena terkadang mereka menerapkan secara langsung kaidah-kaidah *iyah*, kaidah-kaidah *usuliyah* dan kaidah *lugawiyah* dalam menetapkan hukum terhadap problematika sosial yang terjadi, terlebih ketika dalam suatu masalah sosial belum ditemukan *ta'bir* (sampel) dari beberapa kasus tersebut melalui kitab-kitab Fikih. Tujuan mempelajari kaidah-kaidah, disampaikan melalui wawancara penulis dengan AG.H. Faried Wadjedi selaku pimpinan Pondok, mengatakan:

> Konteks Fikih yang kita bangun, tidak boleh menolak pandangan lain. Kita upayakan agar alumni punya landasan jelas, memahami kaidah-kaidah terkait dengan upaya

> ketetapan hukum, dan juga memiliki wawasan luas sehingga tidak ada konflik dalam masyarakat. Bahkan, penguasaan kaidah sebagai landasan bagi mereka untuk berpendapat tentang hukum.[43]

Dari wawancara di atas, ditemukan beberapa implikasi dari penerapan manhaj (metode) Fikih dalam kaderisasi ulama *Ma'had al-'Aliy* di Mangkoso, antara lain:

**a. Mahasiswa memiliki sikap toleran menerima mazhab lain.**

Kemampuan memahami kaidah, baik berupa kaidah *usuliyah*, *iyah* maupun *lugawiyah* sangat dibutuhkan oleh mahasiswa *Ma'had al-'Aliy*, agar mereka dapat memahami pendapat Imam Mazhab lain dan mampu memahami pendapat lain di luar mazhab yang diyakini benar oleh mereka.

Selain itu, mahasiswa diharapkan memiliki wawasan luas sehingga tidak terjadi konflik (خلاف) hanya karena persoalan perbedaan paham dalam masalah *furu'* (cabang), sementara Islam membenarkan umatnya berbeda pendapat akibat dari perbedaan hasil ijtihad dalam bidang-bidang tertentu. Dari hasil wawancara penulis dengan mahasiswa *ma'had* tentang upaya penerapan *manhaj* (metode) Fikih pesantren, ternayata memberikan kontribusi besar bagi mahasiswa *Ma'had al-'Aliy* sebagaimana dalam wawancara disampaikan:

> Ma'had tidak lagi pokus pada persoalan ikhtilaf ulama karena dalam sejarah memang dijelaskan perbedaan-perbedaan itu, perbedaan aqidah, fikhi dan politik. Kita sekarang lebih pokus pada kaidah-kaidah yang digunakan oleh mereka, seperti yang biasa disampaikan AG.H Faried Wadjedi dalam pengajian.[44]

---

[43]AG.H. M. Faried Wadjedy (71 tahun), Direktur dan Pemangku *Maddah* Usul Fikih *Ma'had al-'Aliy* Pondok Pesantren Darud Dakwah Wal Irsyad (DDI)-AD Mangkoso, Sulawesi Selatan, *Wawancara*, Kab. Barru, 12 Desember 2013.

[44]H. Ilham (23 tahun), Mahasiswa *Ma'had al-'Aliy* Pondok Pesantren Darud Dakwah Wal Irsyad (DDI)-AD Mangkoso, Sulawesi Selatan, *Wawancara*, Kab. Barru, 4 Januari 2014.

Perbedaan pendapat tidak perlu dipermasalahkan karena pokus pebelajaran dalam kaderisasi ulama *Ma'had al-'Aliy* adalah mengetahui metode (*manhaj*) Fikih yang digunakan. Perbedaan di kalangan umat adalah sesuatu yang wajar dan tidak bisa diingkari. Sebaliknya, yang patut diingkari jika yang terbangun pada umat adalah kesepakatan di antara mereka. Seperti dalam kaidah *iyah* (لاينكر المختلف فيه وانما ينكر المجمع عليه) "perbedaan dalam umat tidak bisa dipungkiri, sesungguhnya kesepakatan (konsensus) itulah yang dipungkiri".

Kaidah tentang *ikhtilaf* (perbedaan pendapat) di kalangan umat di atas, relevan dengan perjalanan historis. Pasca meninggalnya Rasulullah *saw*. terjadi konflik di antara sahabat, dimana pemicu konflik sulit dibedakan antara motif-motif politik atau motif agama. Bahkan titik awal terparahnya adalah pada akhir pemerintahan Utsman bin Affan yang ditandai dengan kemunculan Abdullah bin Saba'. Gerakan-gerakannya berhasil menghasut umat untuk memusuhi dan menyingkirkan Utsman bin Affan dari jabatan khalifah dengan alasan Ali bin Abi Talib yang lebih berhak.

Perbedaan di bidang Fikih sebagaimana yang dideskripsikan oleh Jalaluddin Rahmat dalam tinjauan teori sebelumnya bahwa kemunculan mazhab-mazhab Fikih besar, yang diawali dari eksisnya dua kutub Fikih yang berbeda. Pertama adalah mazhab *ahl al-ra'yi*, yaitu mazhab pengikut Imam Abu Hanifah (80-150 H) yang berpusat di Kufah. Kekuatan yang paling menonjol dari mazhab ini adalah penggunaan nalar dan logika. Kedua adalah mazhab ahli hadis yang berpusat di Madinah, tokoh besarnya imam Malik *rahimahullah* (93 – 179 H). Mazhab ini menempatkan pendapat dan fatwa shahabat (*qaul sahabi*) dan praktek penduduk Madinah (*'amalu ahl al-Madinah*) sebagai bagian dari sumber hukum dalam mazhab Fikih mereka.[45]

[45]Jalaluddin Rakhmat, *Dahulukan Akhlak di atas Fikih*, (Bandung: Mutahhari Press, 2002), h. 181.

Fenomena dua aliran terbesar dalam Fikih menggiring pada pemahaman bahwa *ikhtilaf* (perbedaan) di kalangan umat adalah sesuatu yang wajar bahkan kesepakatan universal di kalangan umat adalah sesuatu yang mustahil. Untuk menghindari bias dari perbedaan pemahaman, maka sikap dan posisi yang dipertahankan adalah posisi pertengahan, moderat, adil, seimbang di antara sekian banyak perbedaan pendapat dalam masalah *furu'iyah* (cabang). Sikap ini sepenuhnya dapat diwujudkan dengan mengkonsentrasikan pada pendalaman dan upaya memahami kaidah-kaidah *usuliyah, iyah* dan *lugawiyah* bagi mahasisiwa *ma'had*.

Langkah ini minimal akan menumbuhkan sikap adil dan proporsional dalam menghadapi dalil-dalil nas, dan suatu ketika menjadi kekuatan besar bagi para mahasiswa untuk memiliki pemahaman, dan kemampuan memilih dan memilah antara teks dan konteks, inklusifisme dan ekslusifisme, akal dan *naql*, *ta'aqul* dan *ta'abbud*, *muhkamat* dan *mutasyabihat*, dan lain-lain.

Deskrifsi tentang dualisme kutub dilematis, oleh mahasiswa ma'had tidak lagi dilihat sebagai sesuatu bertentangan yang dapat memicu konflik antar satu dengan yang lain. Dualisme terjadi karena berawal dari perbedaan menggunakan kaidah yang terangkum dalam sejumlah *manhaj* (metode) Fikih yang digunakan oleh ulama. Dengan demikian Islam memandang bahwa dualisme tersebut adalah pasangan (bukan lawan) sehingga tidak perlu dimusuhi, tetapi harus disinergikan.

Persoalan kemudian adalah ketika sikap itu diperhadapakan dengan terminologi *talfiq*, seperti yang diperbincangkan oleh para ulama usul Fikih dan fukaha dengan cara bertaklid kepada mazhab-mazhab para imam mujtahid, yakni; mengambil (menggabungkan) dua pendapat atau lebih dalam satu masalah, atas dasar hukum yang terdiri dari kumpulan/gabungan dua mazhab atau lebih. Kebiasaan ini kadang memunculkan suatu perkara gabungan (rakitan) yang tidak pernah dinyatakan oleh seorang pun (dari para imam mujtahid).

*Usuliyyin* berbeda pendapat mengenai boleh tidaknya seseorang bertalfiq. Perbedaan ini bersumber dari masalah boleh tidaknya seseorang pindah mazhab yang dalam hal ini, terdapat tiga pendapat:

a. Apabila seseorang telah mengikuti salah satu mazhab maka ia harus terikat dengan mazhab tersebut.
b. Seorang yang telah memilih salah satu mazhab boleh saja pindah ke mazhab lain, walaupun dengan motivasi mencari kemudahan selama tidak terjadi dalam satu kasus hukum (*qadiyah*).
c. Tidak ada larangan bagi seseorang untuk berpindah mazhab, sekalipun untuk mencari keringanan.[46]

Memadukan beberapa pendapat imam mazhab dalam satu masalah pelaksanaan ibadah adalah terlarang bagi mahasiswa. Berikut ketika masalah taqlid dipertanyakan dalam wawancara penulis dengan mahasiswa, maka dijawab olehnya:

> Kami memahami kaedah-kaidahnya, jadi kami melakukan ibadah-ibadah itu berdasarkan landasannya. Mengenai *talfiq* kami tidak berani melakukannya karena itu dilarang. Boleh dilakukan selama dalam satu masalah hukum, dan itu pun kami anggap darurat.[47]

Taqlid bagi mahasiswa *ma'had*, sesuai dengan pengertiannya yang telah ditulis dalam kitab-kitab Syafi'iyah, ialah mengambil atau mengamalkan pendapat orang lain tanpa tahu dalil-dalil atau hujjahnya. Wawancara di atas menjelaskan bahwa alasan dalam melakukan ibadah karena mengetahui landasan maupun hujjahnya.

Kemampuan melakukan istinbat, keahlian berpikir dan kemampuan menganalisa, bagi mahasiswa ma'had bukan legitimasi

[46]Ibrahim Hosen, *Taqlid dan Ijtihad* dalam Budhy Munawar, *Kontekstualisasi Doktrin Islam dalam Sejarah*, h. 334-335.

[47]Syamsu Rijal (22 tahun), Mahasiswa *Ma'had al-'Aliy* Pondok Pesantren Darud Dakwah Wal Irsyad (DDI)-AD Mangkoso, Sulawesi Selatan, *Wawancara*, Kab. Barru, 27 November 2013.

untuk melakukan *talfiq*, karena hal itu di larang. Terlebih melakukan *talfiq* dalam satu kasus hukum (القضية), karena sikap dan perbuatan itu dilarang. Pernyataan ketidak-beranian mahasiswa dalam wawancara di atas, karena didasarkan pada penjelasan salah satu kitab referensi pengajiannya, yakni; تنوير القلوب karya Muhammad Amin al-Qurdi menjelaskan:

عدم التلفيق بان يلفق في قضية واحدة ابتداء ولا دواما بين قولين لايقول بها صاحباهما... ومنها مالو توضا فمسح بعض شعرة من رءسه مقلدا للشافعي ثم مس فرجه ثم اتم وضوءه مقلدا لابي حنيفة فطهارته باطلة باتفاق الامامين[48].

Artinya:

> Tidak boleh mencampur antara dua pendapat dalam satu *qadiyah* (masalah), baik sejak awal, maupun seterusnya, karena dari dua pendapat itu akan menimbulkan satu amaliyah yang tidak pernah dikatakan oleh orang berpendapat… salah satu contoh diantaranya adalah: jika sekiranya berwudhu lalu membasuh sebagian rambut dari kepalanya maka ia bertaqlid pada Imam syafi'. kemudian ketika itu dia menyentuh farajnya, kemudian menyempurnakan wudhu'nya dengan bertaqlid pada Imam Abu Hanifah, maka bersucinya itu di anggap batal berdasarkan kesepakatan para Imam mazhab.

Hasil wawancara di atas juga sangat jelas bahwa melakukan *talfiq* merupakan alternatif terakhir yang akan dilakukan oleh mahasiswa jika ternyata dalam mazhab yang diperpegangi tidak mampu memberikan solusi terhadap suatu masalah. Kalaupun langkah itu dilakukan, maka persoalan itu di bawa ke dalam ranah darurat dengan berpindah ke mazhab lain, selama dalam satu peristiwa hukum (القضية)

[48] Muhammad Amin al-Qurdiy al-Irbiliy, *Tanwir al-Qulub fi Mu'amalah 'Ilm al-Guyub*, (Mesir: Matba'ah al-Sa'adah, 1357 H), h. 394.

**b. Mahasiswa memiliki pemahaman dasar-dasar ijtihad**

Ijtihad dalam terminologi Fikih memiliki dua pengertian, sebagaimana yang dikemukakan dalam tinjauan teori, yaitu; ijtihad dalam pengertian umum (tidak terbatas) dan itihad dalam pengertian terbatas. Dalam pengertian umum, ijtihad mengacu kepada penalaran (upaya pemikiraan) untuk menentukan suatu pilihan pada saat seseorang tidak mempunyai suatu pegangan yang meyakinkan sehubungaan dengan pelaksanaan ibadah tertentu atau muamalat tertentu, sehingga orang tersebut harus mempunyai suatu sangkaan yang kuat yang dapat dijadikan sebagai pegangan baginya dalam melaksanakan kegiatan (ibadah atau muamalah). Berikut adalah ijtihad dalam pengertian terbatas yaitu ijtihad yang mengandung pengertian terbatas, mengacu pada upaya penalaran yang bersifat ilmiah, sehingga kata ijtihad di sini merupakan *technische term*.

Formulasi ijtihad yang dikemukakan pada *term* pertama merupakan keharusan bagi setiap orang (*fardu 'ain*) yang menyangkut kepentingan dirinya sendiri. sedang pada ijtihad dalam *term* kedua sulit dibebankan atas setiap orang. Ijtihad dalam pengertian ini hanya menjadi beban sejumlah orang tertentu yang mempunyai kemampuan dan keahlian khusus dan merupakan fardhu kifayah.

Pandangan yang sama juga pernah dikemukakan oleh Muhammad Abu Zahrah bahwa, terdapat dua kriteria ijtihad yang dilakukan oleh para mujtahid, yaitu; *Pertama* adalah ijtihad yang menghasilkan fatwa untuk menetapkan suatu hukum dan penjelasannya dengan pertimbangan adanya perkembangan zaman. *Kedua* adalah ijtihad khusus untuk menerapkan dan mengamalkan hukum dengan prinsip bahwa tidak ada kekosongan hukum dalam segala aspek kehidupan manusia, sehingga akan mencari pembenaran secara`*'illat* terhadap berbagai kasus dengan prisnsip *usuliyah.*[49]

[49]Muhammad Abu Zahrah, *Usul Fiqh,* (PT. Pustaka Firdaus; Jakarata, 1999), h. 567.

Melakukan ijtihad dalam Islam merupakan kegiatan mulia karena Allah *swt*., memberikan pahala kepada para mujtahid meskipun hasil ijtihadnya salah, sepanjang ijtihad yang dilakukan benar-benar mempergunakan daya ijtihad.

Ijtihad dalam kriteria pertama sebagai kegiatan yang menghasilkan fatwa hukum, bagi *Ma'had al-'Aliy* Pondok Pesantren Darud Dakwah Wal Irsyad (DDI)-AD Mangkoso tidak akan mungkin ditemukan karena belum memenuhi standard mujtahid seperti yang dirumuskan oleh para ahli Fikih dan usul Fikih. seperti pada rentetan jenis ijtihad berikut:

a. Mujtahid *mutlaq/mustaqil* yakni; mujtahid yang mampu menciptakan norma-norma dan kaidah istinbat sendiri, dan mampu mempergunakannya sebagai metode (*manhaj*) dalam menggali hukum. Mujtahid *mutlaq/mustaqil* ini, suatu ketika dapat merubah kaidah-kaidahnya sendiri manakala dipandang perlu. Di antara para mujtahid dalam tingkatan ini, seperti imam Ja'far al-sadiq, Imam Zaid imam Abu Hanifah, imam Malik, imam Syafi' dan imam Ahmad bin Hanbal dan Daud al-Dzahiri.
b. Mujtahid *muntasib* atau *al-mujtahid al-mutlaq gair al-mustaqil* sebagai bentuk ijtihad yang dilakukan oleh seorang mujtahid dengan mempergunakan kaidah-kaidah istinbat imamnya (*mujtahid mutlaq/mustaqil*). Jadi untuk menggali hukum dari sumbernya, mereka memakai sistem atau metode yang telah dirumuskan imamnya, tidak menciptakan sendiri. Mereka hanya berhak menafsirkan apa yang di maksud dari norma-norma dan kaidah-kaidah tersebut. Contohnya, dari mazhab syafi'. seperti Muzaniy dan Buwati. Dari mazhab Hanafi seperti Muhammad bin Hasan dan abu Yusuf. Sebagian ulama menilai bahwa Abu Yusuf termasuk kelompok pertama/mujtahid muthlaq/mustaqil.
c. *Al-Mujtahid fi al-mazhab* atau *fi al-fatwa* yaitu ijtihad yang dilakukan oleh seorang mujtahid dalam lingkungan mazhab tertentu, yang pada prinsifnya mereka mengikuti norma-norma/kaidah-kaidah istinbat imamnya, demikian juga

mengenai hukum furu'/Fikih yang telah dihasilkan imamnya. Ijtihad mereka hanya berkisar pada masalah-masalah yang memang belum dilakukan ijtihad oleh imamnya. Mujtahid ini juga mentakhrijkan pendapat imamnya dan menyeleksi beberapa pendapat yang dinukil dari imamnya, mana yang sahih dan mana yang lemah. Contoh imam Ghazali dan al-Juwaini dari mazhab Syafi'.

d. *Al-Mujtahid al-Murajjih* yaitu melakukan ijtihad dengan cara mentarjih dari beberapa pendapat yang ada baik dalam satu lingkungan mazhab tertentu maupun dari berbagai mazhab yang ada dengan memilih mana di antara pendapat itu yang paling kuat dalilnya atau mana yang paling sesuai dengan kemaslahatan sesuai dengan tuntunan zaman. Dalam mazhab Syafi' hal itu dapat dilihat pada imam Nawawi dan imam Rafi'. Sebagian ulama mengatakan bahwa antara kelompok ketiga dan keempat ini sedikit sekalis perbedaannya; sehingga sangat sulit untuk dibedakan. Oleh karena itu mereka menjadikannya satu tingkatan.[50]

Di satu sisi, tingkatan mujtahid di atas dapat memperjelas kapasitas ijtihad dari para *a'immah al-mujtahid* berdasarkan penguasaan mereka terhadap Fikih/ushul Fikih. Tapi di sisi lain, terkesan adanya penekanan terhadap peluang melakukan ijtihad. Sepertinya peluang tidak berpihak pada fukaha yang belum memiliki kapasitas keilmuan yang dapat disejajarkan dengan imam al-Nawawi dan imam al-Ra>fi'. Hampir semua kriteria dalam beberapa tingkatan, terkesan bahwa pintu ijtihad sudah tertutup.

Berbeda dengan sejumlah ulama yang lebih menekankan pada metode (*manhaj*) digunakan dalam berijtihad, mereka lebih terkesan membuka peluang ijtihad, sepanjang memiliki persayaratan yang

[50]Ibrahim Hosen, *Taqlid dan Ijtihad* dalam Budhy Munawar, *Kontekstualisasi Doktrin Islam dalam Sejarah*, h. 324-325.

disepakati oleh *a'immah al-mujtahid*. Dari peluang ini ditemukan beberapa jenis ijtihad dengan metode Fikih seperti berikut ini;

a. *Al-Ijtihad al-bayani* (الاجتهاد البياني) yaitu ijtihad terhadap nas yang mujmal, baik karena belum jelas maksud dari maknanya, ataupun suatu lafadz mengandung makna ganda (*isytirak*) ataupun adanya dalil-dalil yang tampak ditempuh metode *al jam'u wa al taufiq*.
b. *Al-Ijtihad al-qiyasi* (الاجتهاد القياس) yaitu menganalogikan hukum yang disebut dalam nas kepada masalah baru yang belum ada hukumnya, karena adanya persamaan illat.
c. *Al-Ijtihad al-istislahi* (الاجتهادالاستصلاحي) yaitu ijtihad terhadap masalah yang tidak disebutkan dalam nas secara khusus, begitu pula tidak ada nas yang dapat dilakukan penganalogian karena adanya kesamaan *illat* hukumnya.[51]

Tiga metode ijtihad di atas menjadi motivasi bagi Mahasiswa kader-kader ulama *Ma'had al-'Aliy*, untuk membahas dan merenungi setiap masalah, mengadakan riset dan penelitian guna mengetahui mana yang mendatangkan maslahat bagi manusia. Sebagaimana dalam wawancara penulis dengan salah seorang mahasiswa, mengatakan:

> Kami memang lebih banyak digembleng dengan metode ijtihad *bayani* dan *qiyasi* karena ijtihad *istislahi* akan berkembang berdasarkan pengembangan wawasan dan daya nalar yang dimilliki. Dengan mendalami metode *bayani* dan *qiyasi* adalah modal utama untuk memiliki syarat ijtihad. Sementara pengembangan wawasan kita lakukan melalui

[51] Minhajuddin, *Posisi Fiqh Muqaran (Perbandingan) dalam Penyelesaian Masalah Ikhtilafiyah*, (Ujung Pandang: Berkah Utami, 1997), h. 95-102.

pengajian perguruan tinggi di mesjid dan pengajian khusus mahasiswa *ma'had* di asrama.[52]

Mahasiswa berkeyakinan kalau pintu ijtihad selalu terbuka, peluang-peluang melakukannya terus berlangsung sepanjang masa, dan akan berkembang seiring dengan perkembangan Fikih yang sifatnya elastis demi mewujudkan keadilan hukum, kemaslahatan, dan kebijakan. Kaidah Fikih ini dikemukakan Ibnu Qayyim al-Jauziyah dalam *I'lam al-Muwaqqi'in 'an Rab al-'Alamin* :

في تغيرالفتوي واختلافها بحسب الازمنة والامكنة والاحوال والنيات والعوائد[53] .

Artinya:

> Pada perubahan fatwa dan perbedaan tentang hukumnya, disebabkan oleh perbedaan zaman, tempat, situasi, niat, dan adat.

Perubahan dan perubahan hukum yang dilatar-belakangi oleh zaman dicontohkan oleh Ibn al-Qayyim, ketika Nabi *saw*., melihat kemungkaran di Mekah. Nabi tidak berdaya untuk melakukan perubahan, namun setelah *fath Makkah* maka Nabi melakukan perubahan.

Berkenaan dengan faktor tempat, Ibn al-Qayyim mencontohkan kewajiban zakat fitrah oleh Nabi *saw*., berupa satu gantang kurma, atau satu gantang gandum, atau satu gantang anggur kering, atau satu gantang keju bagi penduduk Madinah. Semua jenis makanan tersebut ditetapkan berdasarkan jenis makanan pokok (*al-qut*) dari suatu tempat, sementara terdapat sejumlah tempat domisili umat Islam yang makanan pokoknya berbeda. Perubahan hukum dengan alasan niat di contohkan oleh Ibn al-Qayyim melalui satu peristiwa seorang

[52]Muhammad Idrus (22 tahun), Mahasiswa *Ma'had al-'Aliy* Pondok Pesantren Darud Dakwah Wal Irsyad (DDI)-AD Mangkoso, Sulawesi Selatan, *Wawancara*, Kab. Barru, 27 November 2013.

[53]Lihat. Ibnu Qayyim al-Jauziyah, *I'lam al-Muwaqqi'in 'an Rab al-'Alamin* Juz III. (Bairut: Dar al-Fikr, t.th.), h 14.

suami mengatakan pada isterinya "jika aku mengizinkanmu keluar dari kamar mandi, maka jatuhlah talak bagimu". Suatu ketika isterinya masuk dikamar mandi yang dimaksudkan oleh suaminya, dan suaminya memerintahkan keluar. Sebagian orang menilai kata perintah "keluar" bagi isteri, secara hukum sudah jatuh talak satu. Ibn al-Qayyim dalam menilai ini sebagai suatu kebodohan jika memahami seperti itu, karena segala perbuatan didasarkan pada tujuannya. (الامور بمقاصدها).[54]

Berikut tentang adat, Ibn al-Qayyim menjelaskan, jika seseorang mendatangimu berasal dari daerah yang berbeda dengan kebiasaanmu dan meminta keputusan hukum maka tanyakanlah tentang adat/*'urf* yang berlaku didaerahnya, dan berilah keputusan berdasarkan adat/*'urf* yang berlaku didaerahnya, bukan keputusan berdasarkan adat/*'urf* kebiasaan daerahmu, karena adat dapat dijadikan pertimbangan dalam menetapkan hukum (العادة محكمة).[55]

Senada dengan ini penulis juga melakukan wawancara dengan salah seorang pemangku *maddah* kaderisasi ulama *Ma'had al-'Aliy* Pondok Pesantren H. Muhammad Aydi Syam, mengatakan:

> Fikih dan ijtihad tidak dapat dipisahkan, ijtihad itu selalu terbuka karena diharapkan responsif terhadap *masail al-iyah*. Bagi *Ma'had* kami, ijtihad adalah harga mati. Karena itu perangkat ijtihad harus dikuasai karena mereka akan diharapkan menjadi mujtahid pada masanya.[56]

Pendalaman kaidah-kaidah dalam wawancara di atas bertujuan untuk menguasai perangkat-perangkat ijtihad dengan harapan, suatu ketika mahasiswa dapat menjadi mujtahid. Adapun Peluang berijtihad dapat dilakukan oleh mahasiswa ataupun siapa saja yang

[54] Lihat. Ibnu Qayyim al-Jauziyah, h. 14-15.

[55] Lihat. Ibnu Qayyim al-Jauziyah, h. 16.

[56] H. Aydi Syam (36 tahun), Sekretaris dan Pemangku *Maddah* Usul fikih *Ma'had al-'Aliy* Pondok Pesantren Darud Dakwah Wal Irsyad (DDI)-AD Mangkoso, Sulawesi Selatan, *Wawancara,* Kab. Barru, 27 November 2013.

memiliki kemampuan untuk melakukannya, selama didasarkan pada persyaratan yang di bangun oleh para ahli Fikih.

Ijtihad adalah harga mati, karena melalui ijtihad agama akan terjaga dari interpretasi bebas ketika dihadapkan dengan persoalan sosial keagamaan yang semakin rumit, dan bermunculannya kasus-kasus hukum yang tidak pernah terbatasi. seperti dalam bunyi adagium bahwa; teks-teks hukum itu terbatas adanya, sementara kasus hukum tidak pernah terbatas ( النصوص متناهية والوقاعي غير متناهية). Namun demikian aktifitas ijtihad ini perlu ditertibkan dengan mematok persyaratan ketat.

Ijtihad dapat di kontrol dan dibatasi, karena persyaratan berijtihad sudah sangat jelas ditetapkan oleh para ulama terdahulu. Rumusan tentang persyaratan-persyaratan ijtihad tidak dalam terminologi diskriminasi dan menutup peluang, tetapi untuk mengontrol aktivitas ijtihad.

> Kita tidak tahu siapa yang dapat menutup pintu yang telah dibuka oleh Allah bagi perkembangan akal dan pikiran manusia. Bila ada orang yang berkata pintu ijtihad tertutup maka harus menyertakan dalilnya. Cuma kalau peluang ini dibuka secara bebas tanpa ada criteria maka suatu ketika ijtihad berada ditangan orang-orang rasional, meski tidak memahami landasan dalil dan ketepatan penggunaan dalil.[57]

Abdul Wahab Khallaf memberikan peluang untuk melakukan ijtihad dengan memberikan empat syarat yaitu mengetahui bahasa Arab, mengetahui Alqur'an, mengetahui Sunnah, tahu tentang Qiyas. Pendapat lain juga menyebutkan empat persayaratan utama, yakni:

[57] H. Aydi Syam (36 tahun), Sekretaris dan Pemangku *Maddah* usul fikih *Ma'had al-'Aliy* Pondok Pesantren Darud Dakwah Wal Irsyad (DDI)-AD Mangkoso, Sulawesi Selatan, *Wawancara,* Kab. Barru, 27 Januari 2014.

a. Menguasai ilmu bahasa Arab dengan segala cabang-cabangnya
b. Mengetahui nas Alqur'an perihal hukum-hukum syari'at yang dikandungnya, ayat-ayat hukum dan metode mengistinbatkannya.
c. Mengetahui nas hadis yakni mengetahui hukum syari'at yang didatangkan melalui hadis.
d. Mengetahui *maqasid al-syari'ah,* tingkah laku dan adat kebiasaan manusia yang mengandung maslahat dan kemudharatan, dan sanggup mengetahui illat hukum.[58]

Penerapan *manhaj* Fikih *Ma'had al-'Aliy* berdasakan persyaratan ijtihad akan melahirkan karakter fukaha yang memiliki kehati-hatian memutuskan masalah hukum. Langkah penerapan *manhaj* mereka terbangun pada teks-teks wahyu (*al- nusus*) yang berdimensikan hukum-hukum operasional. Selanjutnya ketika masalah itu masih tertuang dalam teks kitab-kitab kuning, maka teks-teks Fikih mazhab, mesti diletakkan/dilandaskan (*al-waqi'*) pada realitas sosial secara objektif dalam sebuah komunitas hukum. Kalau pun itu belum cukup maka mahasiswa melakukan reinterpretasi untuk menurunkan/menempatkan (*al-tanzil*) makna teks terhadap konteks realitas melalui kemampuan nalar.

Dengan demikian implikasi dari penerapan *manhaj* pada *Ma'had al 'Aliy* Mangkoso mampu menumbuhkan sikap toleransi terhadap mazhab lain, tidak berani mempersalahkan pendapat mazhab di luar mazhab Syafi' sebagai dasar pelaksanaan ubudiyah di pesantren. Pendalaman *manhaj* juga dapat membentuk karakter mujtahid melalui penguasaan, pengujian dan penerapan *manhaj* dalam menyikapi berbagai masalah Fikih (*masa'il al-iyah*), mulai dari masalah klasik yang dituangkan dalam kitab-kitab Fikih, sampai pada masalah kontenporer yang belum tertuangkan dalam kitab-kitab Fikih mazhab.

[58]Lihat. Wahbah al Zuhaili, *'Ilm Usul al-Fiqh al-Islami,* Juz II. (Bairut: Dar al-Fikr, 1986), h. 1039-1045.

# DAFTAR PUSTAKA


*Al-Qur'an al-Karim*

Abbas, Hasjim. *Kodifikasi Hadis dalam Kitab Mu'tabar*. Surabaya: Fakultas Usuluddin IAIN Sunan Ampel, 2003.

Abidin,Zainal.*Problematika Ijtihad*, dalam Ahmad Azhar Basyit: et.al, "*Ijtihad Dalam Sorotan"*. Cet. III; Bandung: Mizan, 1994.

Abu Sulaiman, Abdul Wahab Ibrahim. *Al-Fikri al-Usuli Dirasat Tahliliyat Naqdiyat*. Jeddah: Dar al-Syuruq, 1983.

Abu Zahrah, Muhammad. *Usul al-Fiqh*. Cairo: Dar al-Fikr al-'Arabi, 1982.

Abu Daud, *Sunan Abi Daud*, Juz II. Indonesia: Maktabah Dahlan, t.th.

Abu Sulaiman, Abdul Wahab Ibrahim.*al-Maudu'at al-Fiqhiyah wa Munasabatuhu fi al-Mazahib al-Arba'ah*. Cet. I; Semarang: CV. Toha Putra, 1993.

Abu Zahrah,Muhammad.*Tarikh al Mazahib al Fiqhiyyah*. t.tp: Jam'iyah al-Dirasat al- Islamiyah, t.th.

Al-Amidi, Saif al-Din. *al-Ihkam fi Usul al-ahkam*. Vol. IV. Beirut: Dar al-Fikr, 1980.

Al-Andalusi, Ibn Hazm. *Al-Nabzat al-Kafiyat fi Usul al-Din*. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyat, 1985.

Al-Asqalani, Ibn Hajar. *Fath al-Bari*. Kairo: Matba'ah al-Salafiyah, t.th.

Al-Subhani, Ja'far. *Tarikh al-Fiqh al-Islami wa Adwaruh*. Beirut: Dar al-Adwa', 1999.

Al-Tabari, Ibn Jarir.*Ja>mi' al-Baya>n fi> Tafsi>r A>yi al-Qur'an*. Cairo: Da>r al-Ilm, t.th.

Al-Zuhailiy, Wahbah.*Fi> Us}u>l al-Fiqh al-Isla>mi>*. Damaskus: Da>r al-Kutub, 1978.

Al-Ghaza>li, Abu> Hamid.*Ihya> 'Ulu>m al-Di>n*. Semarang, Toha Putra, t.th.

Ali, Mukti. *Metode Memahami Agama Islam*. Jakarta: Bulan Bintang, 1991.

Al-Juwaini, Abd al-Malik ibn Yu>suf Abu> al-Ma'a>li.*Al-Burha>n fi> Us}u>l al-Fiqh* , Jilid. I. Kairo: Da>r al-Ans}a>r,1400 H.

Al-Kha>tib, Hasan Ahmad. *Al-Fiqh al-Muqa>ran.* Mesir : Da>r al-Ta'li>f, 1957.

Al-Khudari Bek, Syaikh Muhammad. *Tarikh al-Tasyri' al-Isla>m.* Beirut : Da>r al-Fikr, t.th.

Al-Qardhawi, M. Yusuf. *al-Ijtiha>d al-Mu'asir bain al-istinba>t} wa al-Infira>t*. ttp: Da>r al-Tauzi wa al-Nasyr al-Isla>miyah, 1994.

Al-Qusyairy, Abu> al-Husain Muslim bin Al-Hajja>j. *S}ahih Muslim*, Jilid II. Beirut: Da>r al-Kutub al-Ilmiyah, t.th.

Al-Za>wy, al-T}a>hir Ahmad.*Tarti>b al-Qamu>s al-Muhi>t*, Juz. III. Cet. III; Beirut: Da>r al-Fikr, t.th.

Ambary et.al., Hasan Muarif.*Ensiklopedi Islam*. Cet. IX; Jakarta: PT Ichtiar Baru van Hoeve, 2003.

Anderson, J.N.D. *Islamic Law in The Modern World*. New York: New York University Press, 1995.

B. Lewis, *The Encyclopedia of Islam*, Vol. III. London: Lusac and Co., 1971.

Bahri, Fadhli.*Wajah Dunia Islam dari Dinasti Bani Umayyah Hingga Imperialisme Modern*. Cet. I; Jakarta: Pustaka al Kautsar, 1998.

Basyir, Ahmad Azhar.*Pokok-Pokok Persoalan Filsafat Hukum Islam*. Yogyakarta: UII Press; 1984.

Al-Bandari, Abd al-Gafu>r Sulaiman. *Al-Mausu>'ah Rija>l al-Kutub al-Tis'ah*, Juz III. Beirut: Da>r al-Kutub al-Isla>miyah, 1993.

Al-Buwait}i, Muhammad Sa'id Ramadhan.*'An La> Maz}habiyyah Akht}a>ru Bid'ah Tuhaddid al-Syari>'ah al-Isla>miyah*. Beirut: Da>r al-Fikr, t.th.

Chalil, Moenawar.*Biografi Empat Serangkai Imam Mazhab*. Jakarta: PT Bulan Bintang, 1996.

Chulsum, Ummi. Windy Novia, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*. Surabaya: Kashiko, 2000.

Dahlan,Abdul Azis et.al., *Ensiklopedi Hukum Islam*, Jilid 4. Jakarta: PT Ichtiar Baru van Hoeve, 2006.

Dirdjosanjoto, Pradjarta.*Memelihara Umat, Kiai Pesantren dan Kiai Langgar di Jawa*. Cet.I; Yogyakarta: LkiS , 1999.

Djaelani, Abdul Qadir. *Peran Ulama dan Santri dalam Perjuangan Politik Islam di Indonesia*. Surabaya: Bina Ilmu, 1990.

Djatnika, Rachmat (et.al), *Perkembangan Ilmu Fiqh di Dunia Islam*. Cet. II; Jakarta: Bumi Aksara, 1991.

Effendi. Satria,& M.Zaeni. *Ushul Fiqih*. Jakarta: Prenada Media,2005.

Fazlurahman, *Islam* terj. Senoaji Saleh,*Islam.* Cet. I; Jakarta: Bina Aksara, 1979.

Fyzee, A.A.A. "*Shi'I Legal Theories*". dalam Herbert J. Liebesny, *Law in the Middle easi*, Jilid I. Washinton DC: The Middle East Institute, 1995.

Glasse, Cyril *The Concise Encyclopaedia of Islam*. terj. Gufron A. Mas'adi *Ensiklopedi Islam Ringkas.* Cet. II; Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1999.

H. Roibin. *Sosio Antrofologis Penetapan Hukum Islam dalam Lintas Sejarah*. Cet. I; Malang: UIN Maliki Press, 2010.

Hakim, Abd al Hamid.*Al-Baya<>n.* Jakarta: al-Maktabah as Sayyidah putra, t.th.

Hanafi, Ahmad. *Pengantar dan Sejarah Hukum Islam.* Jakarta: Bulan Bintang, 1970.

Haroen, Nasrun.*Ushul Fiqih I*. Jakarta : PT. Logos Wacana Ilmu, 1997.

Hasan, Ahmad.*The Early Development of Islamic Jurisprudence*. Cet.I; India: Adam Fublisher and Distributors, 1994.

Hidayat,Deddy Nur.*Paradigma dan Perkembangan Penelitian Komunikasi* dalam Jurnal Ikatan Sarjana Komunikasi Indonesia.VolIII. Jakarta: IKSI dan ROSDA, 1999.

Hosen, Ibrahim. dkk, *Kontekstualisasi Doktrin Islam dalam Sejarah*. Cet.II; Jakarta: Paramadina, 1995.

Hosen, Ibrahim. *Memecahkan Permasalahan Hukum Baru* dalam Haidar Baqir dan Syafiq Basri, ed., *Ijtihad dalam Sorotan*. Cet. IV; Bandung: Mizan, 1996.

Al-Hudari, Muhammad *Ta>ri>kh al-Tasyri' al-Isla>miy*. Cet. VII; Indonesia: Da>r al- Ahya'i al-Kutub al-'Arabiyah, 1401 H./1981 M.

Ibn Hamad, *Konstruksi Realitas Politik dalam Media Massa: Sebuah Studi Critical Discuorse Analysis terhadap Berita Berita Politik*. Cet. I; Jakarta : Granit, 2004.

Ibn Hanbal, Ahmad. *Musnad Ahmad bin Hanbal*, Jilid I. Cet. II; Beirut: Da>r al-Fikr, 1978.

Ibn Rusyd, *Bida>yah al-Mujtahid wa Niha>yah al-Muqtas}id*. Indonesia: Da>r al-Kutub al-Arabiyyah, t.th.

Ibn Taimiyyah, Ahmad ibn 'Abd al-Hali>m ibn Abd al-Sala<m. *Al-Siya<sah al-Syar'iyah fi< Is{la<h al Ra>'i wa al-Ra<'iyyah*. Beirut: Da<r al-Jai<l, 1993.

Ibn Zakariya, Abu> Ahmad bin Fa>ri.*Mu'jam Maqa>yis al-Lugah*, Jilid IV. Beirut: Da>r al-Jail, 1999.

Ibn Zakariya, Zakariya bin Muhammad bin Ahmad. *Fath al-Wahha>b*, Juz II. Beirut: Da>r al-kutub al-'Ilmiyah,1418 H.

Isma>il, Sya'ba Muhammad. *al-Tasyri' al-Isla>mi: Mas}adiruhu wa> 'At}wa>ruhu*. Cet. III; Mesir: Maktabat al-Nahd}at al-Mis}riyyah, 1975.

Junardi, Dedi. Ahmad Nurrahman, *Fiqh Islam Sejarah Pembentukan dan Perkembangannya*. Cet. I; Jakarta: Akademika Pressindo, 2001.

Khalaf, Abdul Wahhab. *Ilmu Us}u>l Fiqh*, terj. Masdar Helmy. Cet. 1; Bandung: Gema Risalah Press, 1997.

Khallaf, Abd al-Waha>b. *Mas}adira>t Tasyri' al-Isla>m fi> ma> la> Nas}s} fi>h*. Cet.III; Kuwait: Da>r al-Qalam, 1982.

Khallaf, Abd. Wahab. *'Ilm Us}u>l al-Fiqh* . Cet. XI; Kuwait: Da>r al-Qalam, 1978.

Khallaf, Abdul Wahab. *Ilmu Us}u>l al-Fiqh wa Khula>s}ah al-Tasyri' al-Isla>m.* Mesir: t.p. 1942.

Ma'shum, Saefullah. *Kharisma Ulama, Kehidupan Ringkas 26 Tokoh NU*. Bandung: Mizan, 1998.

Maarif, Ahmad Syafii. *Islam dalam Bingkai Keindonesiaan dan Kemanusiaaan Sebuah Refleksi Sejarah*. Cet. I; Bandung: Pustaka Mizan, 2009.

Madjid, Nurcholish. *Sejarah Awal Penyusunan dan Pembukuan Hukum Islam,* dalam Budhy Munawar dan Rahman (ed), "*Kontekstual Doktrin Islam Dalam Sejarah"*. Cet. II; Jakarta: Paramadina, 1995.

Al-Madkur, Muhammad Salam.*Al Ijtiha>d fi> al-Tasyri' al-Isla>mi>*. Cet. I; Mesir: Da>r al-Nahdah al-Arabiyah, 1984.

Al-Mawardi, Abu al-Hasan 'A>li bin Muhammad bin Habi>b. *al-Ha>wi al-Kabi>r; al-Muqaddimah*. Beirut: Da>r al-Kutub al-Ilmiyyah, 1994.

Mahfudh, Sahal.*Nuansa Fikih Sosial*. Cet. I; Yogyakarta: PT LKiS, 2012.

Mas'adi, Ghufran A.*Sejarah Sosial Umat Islam*. Cet. I; Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 1999.

Mesra, Alimin. *Ulu>mul Qur'a>n*. Jakarta: PSW UIN Jakarta, 2005.

Minhajuddin, *Sistimatika Filsafat Hukum Islam: Ibadah, Mu'amalah, Perkawinan, Jinayah, Peradilan, Keadilan*. Ujung Pandang: CV Berkah Utami, 1996.

……. *Posisi Fiqh Muqa<ran (Perbandingan) dalam Penyelesaian masalah Ikhtila>fiyah*. Ujung Pandang: Berkah Utami, 1997.

Moenawar Chalil, *Biografhy Empat Serangkai Imam Mazhab*. Jakarta: Bulan Bintang, 1965.

MS, Hilaluddin. *Riwayat Ulama Besar Imam Syafi'iy*. Surabaya: Apollo, 1995.

Mubarok, Jaih. *Modifikasi Hukum Islam Studi tentang Qawl Qadim dan Qawl Jadid*. Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2002.

Mudlor,Achmad.*Perbedaan Pendapat dalam Mazhab*. Cet. I; t.tp: Sarjana Indonesia, 1994.

Mughits, Abdul. *Kritik Nalar Fiqh Pesantren.* Cet.I; Jakarta: Kencana, 2008.

Mughniyah, Muhammad Jawad.*al Fiqh ala> al Maz\a>hib al Khamsah*, terj. Maskur AB., dkk. *Fiqih Lima Mazhab*. Cet. VI; Jakarta: Lentera, 2007.

Muhajir, Noeng. Metodologi Penelitian Kualitatif. Yogyakarta: Rake Sarasin, 1989.

Muhammad Hasyim Asy'ari. *Al-Tibya>n fi> al-Na>hy 'an Muqa>ta'at al-'Arha>m wa> al- Aqa>ri>b wa> al-Ikhwa>n*. Surabaya: Mathba'at Nahdlat al 'Ulama, t.th.

Munawwir,Ahmad Warson.*Al Munawwir : Kamus Arab Indonesia*. Yogyakarta: Krapyak, 1984.

Munawwir, Ahmad Warson. *Al-Munawwir: Kamus Arab – Indonesia*. Cet. IV; Surabaya: Pustaka Progressif, 1997.

Musa, Muhammad Yu>suf *Al-Madkhal li Dira>sa>t al-Fiqh al-Isla>mi>*, Cet. II; Mesir: Da>r al-Fikr al-Arabi>, 1961.

Mustafa,A. Abdullah Aly. *Sejarah Pendidikan Islam di Indonesia*. Cet. I; Bandung: Penerbit Setia 1988.

Mustofa dkk., *Hukum Islam Kontemporer*. Jakarta: Sinar Grafika, 2009.

Nasution, Harun. *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspek*, Ed. 2. Cet. 1: Jakarta: UI-Press, 2002.

…….. *Pembaharuan dalam Islam: Sejarah Pemikiran dan Gerakan*. Cet. X; Jakarta: Bulan Bintang, 1994.

Al-Nawa>wi>. Muhy al-Di>n bin Syarf. *Al-Majmu>'*. Juz I. Beirut: Da>r al Fikr, 1996.

Peorwadarminta, W. J. S.. *Kamus Umum Bahasa Indonesia.* Cet. XII; Jakarta: Balai Pustaka, 1991.

Philips, Bilal. *Asal Usul Perkembangan Fiqih: Analisis Historis atas Mazhab Doktrin dan Kontribusi*. Bandung: Nuansa,2005.

Poloma,Margaret.*Sosiologi Kontemporer*. Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 1994.

Al-Qardhawi, Yu>suf. *Madkhal li Dira>sa>t al-Syari'at al-Isla>miyah.* Cet. I; Beirut: Muassasa>t al-Risa>lah, 1993.

Rahman, Asjmuni A. *Metode Penetapan Hukum Islam*. Cet. II, Jakarta: PT. Bulan Bintang, 2004.

Rahmat, Jalaluddin. *Tinjauan Kritis atas Sejarah Fiqh: dari Fiqh al-Khulafa' al- Rasyidin hingga mazhab Liberalisme*, dalam *Kontekstualisasi Doktrin Islam dalam Sejarah*. Cet. II; Jakarta: Paramadina, 1995.

Raisuni, Ahmad. *Nad}ariya>t al-Maqa>s}id 'Inda al-Ima>m al-Sya>tibi>*. Beirut: al- Mu'assah al-Jam'iya>t li al-Dira>sa>t wa al-Nasyar wa al-Tauzi', 1992.

Rakhmat, Jalaluddin.*Dahulukan Akhlak di atas Fikih*. Bandung: Mizan, 2007.

…….. *Kontekstualisasi Doktrin Islam dalam Sejarah*. Cet. II; Jakarta: Yayasan Paramadina, 1995.

Ritzer, George. Barry Smart. *Handbook of Social Theory*, terj. Imam Muttaqien. *Handbook Teori Sosial*. Cet. I; Bandung: Nusa Media, 2011.

Sa'adah, Sri Lum'atus. *Peta Pemikiran Fiqh Progresif*. Cet. I; Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2012.

Sadzali, Munawir. *Islam dan Tata Negara: Ajaran sejarah dan Pemikiran.* Cet. V; Jakarta: UI Press, 1993.

Sayadi,Wajidi. *Sejarah Pembentukan dan Perkembangan Hukum Islam.* Cet. I; Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 2001.

Al-Sayis,Muhammad Ali. *Nasyah al-Fiqh al-Ijtihad wa atwa<ruhu*. Mesir: majma' al- Buhu>ts al-Isla<miy, 1970.

Al Sayis, Muhammad Ali. *Ta>ri>kh al-Fiqh al-Isla>mi>*. Cet.I ; Beirut: Da>r al-Kutub al- Ilmiyat. 1410 H/1999 M.

Shihab, Quraish. *Membumikan al-Qur'an: Fungsi dan Peranan Wahyu dalam Masyarakat*. Cet. VI; Bandung: Mizan, 1994.

Ash Shiddieqy, Hasbi. *Pengantar Hukum Islam.* Semarang: Pustaka Rizki Putra, 1997.

…….. *Sejarah Pertumbuhan dan Perkembangan Hukum Islam.* Jakarta: Bulan Bintang, 1971.

…….. *Syari'at Islam Menjawab Tantangan Zaman*. Jakarta: Bulan Bintang, 1966.

Ash Shiddiqy, Nouruzzaman. *Fiqh Indonesia: Penggagas dan Gagasannya.* Cet. I; Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1997.

Sirry, Mun'im A. *Sejarah Fikhi Islam: Sebuah Pengantar*. Cet. II; Surabaya: Risalah Gusti, 1996.

Sukidin, Basrowi. *Metode Penelitian Kualitatif Perspektif Mikro*. Surabaya : Insan Cendekian, 2002.

Syis, Zaini Ahmad. *Standarisasi Pengajaran Agama di Pondok Pesantren*. Jakarta: Departemen Agama RI, 1985.

Tebba, Sudirman. *Perkembangan Mutakhir Hukum Islam di Asia Tenggara: Studi Kasus Hukum Keluarga dan Pengkodifikasiannya*. Cet. I; Bandung: Mizan, 1993.

Yanggo, Huzaemah Tamido. *Pengantar Perbandingan Mazhab*. Cet. I; Jakarta: Logos, 1997.

Yanggo, Huzaima Tahidi. *Pengantar Perbandingan Mazhab*. Cet. I; Jakarta: Logos 1997.

Yasid, H. Abu. *Islam Akomodatif: Rekonstruksi Pemahaman Islam Sebagai Agama universal*. Jogjakarta: LkiS, 2004.

Yazid, Abu. LLM. *Fiqh Realitas: Respon Ma'had Aly terhadap Wacana Hukum Islam Kontenporer*. Jogjakarta: Pustaka Pelajar, 2005.

Yusuf, Muhammad. dkk, *Fiqh dan Ushul Fiqh*. Yogyakarta: Pokja Akademik, 2005.

Zahrah, Abu. *Al-Syafi' Hayatuh wa 'Asruh Arauh wa Fiqhuh*. Kairo: Da>r al-'Arabi, t. th.

Zahrah, Abu. *Ibn Hanbal Haya>tuh wa 'Asruh Ara>uh wa Fiqhuh.* Kairo: Da>r al-Fikr al-'Arabi, t. th.

Zaidan, Abdul Karim. *Al-Wa>jiz fi> Us}u>l al-Fiqh*. Cet. IV; Beirut: Muassasah al- Risa>lah, 1994.

Zein, Muh. Ma'sum. *Arus Pemikiran Empat Madzhab*. Jombang: Darul Hikmah, 2008.

Zuhairi et.al., *Sejarah Pendidikan Islam.* Cet. III; Jakarta: Bumi Aksara, 1992

Zuhri, Muh. *Hukum Islam dalam Lintas Sejarah*. Jakarta: Raja Grafindo, 1996.

# BIODATA PENULIS

Agus Muchsin, Lahir di Pangkajene, Kab. Pangkep Propinsi Sulawesi Selatan pada tanggal 24 Nopember 1973 sebagai anak ke- 2 dari Sembilan bersaudara pasangan H. Muchsin Yusuf dan Hj. Nurhayati. Saat ini penulis bertempat tinggal di Perumahan PDAM blok E/7 Lompoe Kec. Bacukiki Barat kota Parepare.

Riwayat pendidikan penulis, dimulai dari Sekolah Dasar (SD) Negeri No. 13 Ujung Loe Kab. Pangkep, Tahun 1986 dan Madrasah Tsanawiyah (M.Ts.) DDI Mangkoso, Tahun 1990, dilanjutkan Madrasah Aliyah (MA) DDI Mangkoso, Tahun 1993. Pendidikan sarjana (S1) di tempuh di Jurusan peradilan Agama Fakultas Syariah IAIN Alauddin Ujung Pandang, lulus tahun 1998. Pada tahun 1999, penulis diterima di Program Pascasarjana (S2) IAIN Alauddin Ujung Pandang pada konsentrasi Syariah/Hukum Islam, dan selesai pada tahun 2001, dan melanjutkan program doktor (S3) di UIN Alauddin Makassar pada tahun 2008, dan selesai pada tahun 2015. Penulis bekerja sebagai Dosen PNS pada Jurusan Syariah dan Hukum Ekonomi Islam STAIN Parepare (2000 - Sekarang). Bidang kajian yang menjadi tanggungjawab penulis adalah Fiqhi Ushul Fiqhi.

Penelitian / karya tulis ilmiah antara lain: Penyelesaian Sengketa Tanah Basah dengan Proses Tahkim (studi kasus di Kecamatan Minasa Te'ne Kab. Pangkep). Skripsi, Jurusan Peradilan Agama, Fakultas Syari'ah IAIN Alauddin Ujung Pandang, Tahun 1998; Hukum dan Moralitas dalam Sistem Hukum di Indonesia, Tesis, Konsentrasi Syari'ah/Hukum Islam, Pascasarjana IAIN Alauddin Ujung Pandang, Tahun 2001; Implikasi Darurat dalam Tatanan Fiqh Islam (Studi Pemahaman Masyarakat Kota Parepare), Tahun 2008; Tradisi Permodalan Bersyarat dalam Perspektif Hukum Islam (studi kasus di desa Tajuncu kab. Soppeng), Tahun 2010; Penggunaan Teknologi Pembelajaran dalam Meningkatkan Kemampuan

Berbahasa Arab Mahasiswa STAIN Parepare, Tahun 2011; Implikasi Fikih Mazhab terhadap Pelaksanaan Ibadah di Pesantren Yasrib Kab. Soppeng, Tahun 2013.

Tulisan dalam Jurnal Ilmiah antara lain Kesenjangan Antara Legalitas Hukum dan Normatif Hukum Dalam sistem Hukum di Indonesia, Jurnal Hukum "Diktum" Vol. 4 Juli 2007; Gender DalamTinjauan Hukum Legalitas Formal (Pemahaman Ijtihady dan Eksplorasi Sosial Masyrakat), Jurnal al Ma'iyah Vol. 2 Juli 2010; Hukum Adat Dan Eksistensinya dalam Hukum Islam di Indonesia, Jurnal Hukum "Diktum" Vol.7 Juli 2009; Buku Panduan Zikir & Do'a Sekolah Tinggi Agama Islam Negeri (STAIN) Parepare; Kaderisasi Fuqaha dalam Perkembangan Hukum Islam Jurnal Hukum "Diktum" Vol.8 Juli 2010; Kontekstualisasi Hukum Keadilan dalam Qishas, Jurnal Hukum "Diktum" Vol.9 Jan 2011; Tradisi Permodalan Bersyariat dalam Perspektif Hukum Islam (Studi Kasus di Desa tajuncu Kec. Donri-donri Kab. Soppeng), Jurnal P3M "Kuriositas" Edisi V, Juni 2012; Transformasi Hukum Islam ke dalam Bentuk Qanun Dauli Dusturi Jurnal Diktum ISSN 1693-1777, Volume 12, Juli 2014.

# Jam'iyyah Ahlith Thoriqoh Al-Mu'tabaroh An-Nahdliyyah

INSTITUT AGAMA ISLAM NEGERI

# PAREPARE

Moderat, Inovatif dan Unggul

# FIKIH PESANTREN

## DAN KADERISASI ULAMA

Pemahaman dan penghayatan terhadap dalil-dalil nas merupakan problem serius yang dihadapi oleh masyarakat pada umumnya, terlebih pemahaman terhadap teks kitab-kitab Fikih klasik terkadang digiring untuk memberikan solusi terhadap permasalahan kontenporer, sementara permasalahan tersebut tidak pernah dituangkan oleh ahli-ahli Fikih klasik dalam kitabnya.

Karena itu kajian usul Fikih memberikan kerangka pemahaman terhadap teks Alquran dan Hadis agar berlaku secara universal dan mampu bersikap lebih terbuka, karena dengan ilmu itu, seorang akan mampu menangkap subtansi dari pesan-pesan atau tujuan syari'ah *(al-Maqasid al-Syariah)* yang tujuan utamanya adalah kemaslahatan.

Semua hukum, baik yang berbentuk perintah maupun yang berbentuk larangan, yang terekam dalam teks-teks syariat bukanlah sesuatu yang hampa dan tidak memiliki makna, akan tetapi semua itu mempunyai maksud dan tujuan, dimana Tuhan menyampaikan perintah dan larangan tertentu atas maksud dan tujuan tersebut. Oleh para ulama hal tersebut mereka istilahkan dengan Maqasid al-syariah (Objektivitas Syariah).[]

trust media publishing

ISBN:978-602-50054-2-8